صفات متشابہات اور سلفی عقائد

تصنیف

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد (ایم بی بی ایس)
مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
رئیس دارالافتاء والتحقیق جامع مسجد الہلال
چوبرجی پارک، لاہور

مجلس نشریات اسلام
۱-کے-۳، ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر۱، کراچی-۷۴۶۰۰

صفات متشابہات
اور
سلفی عقائد

تصنیف

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد (ایم بی بی ایس)
مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
رئیس دارالافتاء والتحقیق جامع مسجد الہلال
چوبرجی پارک، لاہور

مجلس نشریات اسلام
۱-کے-۳، ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر۱، کراچی-۷۴۶۰۰

یہ کتاب

محترم جناب ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب (ایم بی بی ایس)

مفتی جامعہ مدنیہ لاہور کی اجازت سے شائع کی جا رہی ہے

کتاب	:	صفات متشابہات اور سلفی عقائد
تصنیف	:	ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب (ایم بی بی ایس)
اشاعت	:	۲۰۱۲ء
ضخامت	:	۲۸۶ صفحات
طباعت	:	احمد برادرز، ناظم آباد نمبر-1، کراچی۔
ٹیلیفون	:	36600896 , 36601817

اسٹاکسٹ: مکتبہ ندوہ، قاسم سینٹر، اُردو بازار، کراچی۔

ٹیلیفون: 32638917

مجلس نشریاتِ اسلام

۱-کے-۳، ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر-۱، کراچی-۷۴۶۰۰

فہرست ابواب

عرض مصنف

بسم الله حامدا و مصليا

اس کتاب کو لکھنے کی سبیل یہ بنی کہ ہمارے دارالافتاء والتحقیق کے ایک ساتھی مولوی عبدالرحمٰن نذر سلمہ جو حدیث و افتاء دونوں میں تخصص کر چکے تھے اور جن کو عقائد کے مضمون سے خصوصی دلچسپی تھی ان کے ذمہ میں نے یہ کام لگایا کہ وہ سلفیوں کے عقائد کی تحقیق کریں اور ان کے بارے میں ایک مقالہ لکھیں۔ انہوں نے بڑی دلچسپی اور لگن سے متعلقہ کتابیں جمع کیں۔ جو بازار سے دستیاب ہوسکیں وہ خریدیں اور کچھ کتابیں انٹرنیٹ سے حاصل کیں۔ لیکن بعض وجوہ سے ان کو اس موضوع پر لکھنے کا حوصلہ نہ ہوا۔ چند مرتبہ حوصلہ بھی دلایا لیکن تقدیر سے کام آگے نہ بڑھا۔ مولوی عبدالرحمٰن صاحب مجھے بتاتے کہ سلفیوں کے عقائد اس طرح سے ہیں لیکن چونکہ سلفیوں کے عقائد کے بارے میں خود میرا علم بھی مبہم تھا اس لیے بات سمجھ میں نہ آئی کہ ہمارے یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کے اور سلفیوں کے درمیان فرق کس اعتبار سے ہے۔ اسی دوران ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب عقیدہ واسطیہ پر ایک سعودی سلفی عالم علامہ عثیمین رحمہ اللہ کی شرح پڑھنے کو ملی۔ انہوں نے ہر بات کو اتنی وضاحت سے لکھا کہ وہ پڑھ کر ساری بات سمجھ میں آگئی۔ پھر انہی دنوں میں سعودیہ میں رہنے والے ایک نوجوان عالم محمد اسامہ سلمہ سے ملاقاتیں ہوئیں۔ اس موضوع پر ان سے بھی استفادہ کیا۔ انہوں نے محمود دمشقی کی کتاب اثبات الحد للہ تعالیٰ بطور ہدیہ عنایت فرمائی۔ مردان کے ایک عالم مولانا سجاد حجابی مدظلہ نے اس موضوع پر اپنے دو مقالے دیئے اور امام رازی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب اساس التقدیس عطا فرمائی۔ کچھ عرصہ کے بعد علامہ ابن قیم کے قصیدہ نونیہ پر علامہ عثیمین کی چار

جلدوں میں چھپی ہوئی شرح ملی۔ صفہ ٹرسٹ کے مولوی عابد صاحب اور جناب عرفان صاحب سے ابوزہرہ رحمہ اللہ کی کتاب حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا ترجمہ ملا جس پر مشہور غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کے قیمتی حواشی تھے۔

ان کتابوں کے مطالعہ سے داعیہ پیدا ہوا کہ اس کام کو میں خود شروع کروں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے یہ کام اب مکمل ہوا۔

مولوی عبدالرحمٰن نذر سلمہ اور مولوی اسامہ سلمہ کے تعاون پر میں ان کا انتہائی ممنون ہوں اور یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اگر ان کا تعاون نہ ہوتا تو شاید یہ کتاب وجود میں نہ آتی۔ دیگر حضرات کا بھی میں مشکور اور ان سب کے لیے علم وعمل میں برکت کا اور دین و دنیا کی عافیت کا دعا گو ہوں۔ کمپوزر اور ناشر کا بھی شکر گزار ہوں اور ان کے لیے بھی دعا کرتا ہوں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس ناچیز کی یہ کاوش اپنے فضل سے قبول فرمائیں اور اس کے اجر میں والدین، اساتذہ مشائخ اور تعاون کرنے والے اصحاب کو بھی شریک فرمائیں۔

آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

عبدالواحد

دارالافتاء، جامعہ مدنیہ لاہور

دارالافتاء والتحقیق، چوبرجی پاک لاہور

باب: 1

مضمون کا تعارف

بسم الله حامدا و مصليا۔

سب کو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت پر اور آپ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے طریقے پر چلنے والوں کو اہل السنۃ والجماعۃ کہا جاتا ہے اور یہی اہل حق بھی ہیں۔ اہل السنۃ والجماعۃ میں بہت سے مجتہد اور علم کے امام گذرے جن میں سے چار یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ مشہور ہوئے۔ یہ حضرات قرآن و حدیث کے بڑے عالم اور امام تھے اور عقائد، اصول اور مسائل میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد ان کی طرف رجوع کرتی تھی۔ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد عقائد اور اصول میں دو حضرات مقتدا بنے یعنی حنفیوں میں امام ابومنصور ماتریدی اور شافعیوں میں اور دیگر حضرات میں امام ابوالحسن اشعری رحمہما اللہ۔ اور ان کی طرف نسبت سے حنفی ماتریدی اور دوسرے اشعری کہلائے۔ یہ سب لوگ اہل سنت تھے اور ہیں اور ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے تھے اور احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اور اب تک ایسے ہی ہے۔ ان کے مابین جو اختلاف تھے وہ جزوی سے تھے جن سے کوئی بڑا یا برا نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔

موجودہ زمانے میں سلفی اور اہلحدیث کے نام سے کچھ گروہ سامنے آئے ہیں۔ یہ اسلاف یعنی صحابہ وتابعین اور تبع تابعین کی نسبت سے اپنے آپ کو سلفی کہتے ہیں۔ سلفی زیادہ تر سعودی عرب اور کچھ ملحقہ ریاستوں میں ہیں۔ اہلحدیث (یعنی غیر مقلد) برصغیر میں ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ ائمہ مجتہدین کی تقلید شخصی شرک ہے اور یہ کہ وہ خود حدیث پر عمل کرتے ہیں۔

ہمارا خیال تھا کہ سلفی حضرات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہوں گے

اور بعض جزوی باتوں میں آٹھویں صدی ہجری کے ایک حنبلی عالم علامہ ابن تیمیہ سے متاثر ہوں گے۔ لیکن جب ان کے بارے میں تحقیق کی تو یہ بات سامنے آئی کہ سلفی حضرات امت کی ایک عظیم اکثریت کو جو کہ اشاعرہ و ماتریدیہ ہیں اہل سنت اور اہل حق نہیں سمجھتے، ان کو بدعتی قرار دیتے ہیں بلکہ بعض تو ان کو کافر قرار دیتے ہیں۔ یہ بڑی خوفناک بات ہے، جس کے نتائج بھی ہولناک ہیں مثلاً:

1- اہل سنت حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی ایک دوسرے کو اور اسی طرح ماتریدیہ اور اشاعرہ ایک دوسرے کو اہل سنت اور اہل حق شمار کرتے ہیں اس لیے کوئی حنفی کسی شافعی کو یا کوئی ماتریدی کسی اشعری کو اپنے مسلک کی طرف منتقل ہونے کی دعوت نہیں دیتا۔ یہ کافروں اور فاسقوں کو دین کی دعوت دیتے ہیں اپنے مسلک کی نہیں۔ اس کے برعکس سلفی اور اہلحدیث دوسرے عام مسلمانوں کو بدعتی، گمراہ، فاسق بلکہ کافر ومشرک سمجھ کر اپنے مسلک کی دعوت دیتے ہیں اور دوسروں کو اپنے مسلک پر لا کر سمجھتے ہیں کہ انہوں نے دین کی بڑی خدمت کی ہے۔

2- امام مالک رحمہ اللہ کے زمانے میں عباسی خلیفہ منصور نے ان سے کہا کہ آپ ہمیں اجازت دیجئے کہ ہم آپ کی ان تصنیف کردہ کتابوں کو پوری اسلامی سلطنت میں نافذ کر دیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے منع کیا اور فرمایا کہ مختلف علاقوں کے لوگ نبی ﷺ کے پاس آئے اور دین کی باتیں سیکھیں پھر واپس جا کر جیسے سیکھا تھا ویسے ہی اپنے علاقوں میں سکھایا اور لوگ اس کے مطابق عمل کر رہے ہیں (یعنی وہ ایک سنت اور حدیث پر عمل کر رہے ہیں۔ اس سنت سے ہٹا کر لوگوں کو مجبور کرنا کہ وہ دوسری سنت پر عمل کریں صحیح نہیں) لہٰذا لوگوں کو ایسے ہی رہنے دیں۔

اس بات کو شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے:

و لما حج المنصور قال لمالك قد عزمت ان آمر بكتبك هذه التى صنفتها فتنسخ ثم ابعث فى كل مصر من امصار المسلمين منها نسخة و آمرهم ان يعملوا بما فيها و لا يتعدوه الى غيره فقال يا امير المومنين لا تفعل هذا فان الناس قد

سبقت اليهم اقاويل و سمعوا احاديث و رووا روايات و اخذ كل قوم بما سبق اليهم و اتوا به من اختلاف الناس فدع الناس و ما اختار اهل كل بلد منهم لانفسهم۔ (حجة الله البالغه ص 145 حصه 1)

امام مالک رحمہ اللہ نے جس بات کو بدعت سمجھا اور اسے درست نہیں سمجھا سلفی اور اہل حدیث اس بدعت کو اختیار کرنے پر فخر محسوس کرتے ہیں۔

3- امت کے سینکڑوں برس کے اساطین علم وتقویٰ کو سلفی اور اہلحدیث گمراہ اور مشرک شمار کرتے ہیں۔

4- ان مذکورہ باتوں کی وجہ سے یہ حضرات امت میں انتشار اور توڑ کا باعث بنتے ہیں۔

سلفیوں میں سے علامہ خلیل ہراس، علامہ عثیمین، اور محمود دشتی کی کتابیں دیکھنے کا موقع ملا تو اصل صورتحال سامنے آئی۔ اللہ تعالیٰ کی جو صفات قرآن پاک اور حدیث میں مذکور ہیں ان میں سے وہ صفات جن کا ظاہری مطلب لینا درست نہیں ہے جیسے ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) عین (آنکھ) اور ساق (پنڈلی) اور جیسے غضب، رضا اور استوا علی العرش وغیرہ ان کو اشاعرہ و ماتریدیہ (یعنی عام اہل سنت جو پوری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں) صفات متشابہات کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ان کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں۔ بس اتنا جانتے ہیں کہ ان سے وہ مراد ہے جو اللہ کی شایان شان ہے۔ سلفی کہتے ہیں کہ ان صفات کی حقیقت ہمیں معلوم ہے مثلاً اللہ کے ید (ہاتھ) کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں میں ہاتھ کی ہوتی ہے یعنی آلہ جارحہ کی۔ اور عین (آنکھ) کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں میں آنکھ کی ہوتی ہے یعنی دیکھنے کے آلہ کی وغیرہ۔ البتہ ان کی کیفیت یعنی شکل وصورت کا ہمیں علم نہیں۔

غرض اہل سنت اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا صفات متشابہ صفات ہیں جن کے بارے میں ہمیں صرف اتنا علم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی شایان شان صفات ہیں اور ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں جب کہ سلفی ید (ہاتھ)، قدم (پاؤں)، عین (آنکھ) وغیرہ کو صفات ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں اور ان کو ظاہری معنی میں لے کر اللہ تعالیٰ کی

ذات کے حصے مانتے ہیں اگرچہ ان کو اجزاء وابعاض کا نام نہیں دیتے اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی کیفیت یعنی بناوٹ اور شکل وصورت مخلوق کی سی نہیں ہے۔ غرض سلفی ان صفات کا مطلب جاننے کے دعویدار ہیں صرف کیفیت یعنی شکل وصورت کو غیر معلوم اور مجہول جانتے ہیں۔ ایسے ہی وہ غضب، رضا اور استوا علی العرش کے بارے میں کہتے ہیں جن کو وہ صفات فعلیہ کا نام دیتے ہیں۔

اس بارے میں ہم ابن قدامہ مقدسی کی کتاب روضة الناظر وجنة المناظر کی عبارت پیش کرتے ہیں۔ ابن قدامہ مقدسی وہ صاحب ہیں جن کے بارے میں محمود دمشقی کی کتاب اثبات الحد لله کے محشی نے دعوی کیا ہے کہ انہوں نے اشاعرہ وماتریدیہ کی صریح تکفیر کی ہے۔ ابن قدامہ مقدسی متشابہ کی مختلف تعریفات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والصحيح ان المتشابه ما ورد فی صفات الله سبحانه مما يجب الايمان به و يحرم التعرض لتاويله كقوله تعالىٰ الرحمن على العرش استوى، بل يداه مبسوطتان، لما خلقت بيدى و يبقى وجه ربّك۔ تجرى با عيننا، و نحوهِ، فهذا اتفق السلف رحمهم اللّٰه على الا قرار به و إمراره على وجهه و ترك تأويله فان اللّٰه سبحانه ذم المبتغين لتأويله و قَرَنهم فی الذم بالذين يبتغون الفتنة و سماهم أهل زيغ و ليس فی طلب تأويل ما ذكروه من المجمل وغيره ما يذم به صاحبه بل يمدح عليه إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام و تمييز الحلال من الحرام ولأن فی الآية قرائن تدل على أن اللّٰه سبحانه منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالٰى (وما يعلم تأويله إلا اللّٰه) لفظاً و معنىً، أما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لَقال و يقولون آمنا به بالواو، و أما المعنى فلأنه ذم مبتغى التأويل ولو كان ذلك للراسخين معلوماً لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً، ولأن قولهم آمنا به يدل على نوع تفويض و تسليم لشئ لم يقفوا على معناه سيما إذا أتّبعوه بقولهم كل من عند ربنا

فذكرُهم ربَّهم ها هنا يعطى الثقة به والتسليم لأمره و أنه صدرمنه وجاء من عنده كما جاء من عنده المحكم، ولأن لفظة (أما) لتفصيل المجمل فذكره لها فى قلوبهم زيغ مع وصفه إياهم بابتغاء المتشابه وابتغاء تأويله يدل على قسم آخر يخالفهم فى هذه الصفة وهم الراسخون ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول فى ابتغاء التأويل، وإذ قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه لأن ما ذكر من الوجوه لا يعلم تأويله كثير من الناس۔ فان قيل فكيف يخاطِبُ اللّٰه الخلق بما لا يعقلونه، أم كيف يُنزِل على رسوله مالا يُطّلَعُ على تأويله، قلنا يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله ليختبر طاعتهم كما...... اختبرهم بالايمان بالحروف المقطعة مع انه لا يعلم معناها۔ (روضة الناظر وجنة المناظر ص 64 تا 66)۔

(ترجمہ: صحیح یہ ہے کہ متشابہ کا مصداق وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق وارد ہوئی ہیں متشابہ پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس کی تاویل (یعنی اس کے معنی) کے در پے ہونا حرام ہے مثلاً:

i- الرَّحمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ (رحمان نے عرش پر استوا کیا)

ii- بَلْ يَدَاه مَبْسُوطَتَانِ (بلکہ اللہ کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں)

iii- لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ (جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا)

iv- وَ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّکَ (اور تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا)

v- تَجْرِىْ بِاَعْيُنِنا (وہ ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی ہے)

اس پر سلف کا اتفاق ہے کہ ان صفات (کو دل سے ماننا اور ان) کا زبان سے اقرار کرنا اور ان کو جیسے وہ مذکور ہیں اسی طرح ذکر کرنا اور ان کے معنی کے در پے نہ ہونا ضروری ہے کیونکہ اللہ سبحانہ نے ان کے معنی کے در پے ہونے والوں کی مذمت کی اور ان کو ان لوگوں کے ساتھ لاحق کیا جو فتنہ جو ہیں اور ان کو اہل کجی کا نام دیا۔ متشابہ کے برخلاف مجمل کے معنی کو معلوم کرنا قابل مذمت نہیں ہے بلکہ قابل مدح ہے کیونکہ یہ

احکام کو جاننے کا اور حلال وحرام کے درمیان فرق کرنے کا طریقہ ہے۔

علاوہ ازیں آیت

هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَ اُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ۔ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَاوِيْلِهٖ وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّا اُولُو الْاَلْبَابِ۔ (سوره آل عمران: 7)

وہی ہے جس نے آپ پر کتاب (الٰہی یعنی قرآن) کو نازل کیا۔ اس میں بعض آیتیں محکم (یعنی واضح معنی والی) ہیں۔ (اور) وہی قرآن کی اصل مدار ہیں اور دوسری متشابہ ہیں (جن کے معنی معلوم نہیں)۔ سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ گمراہی پھیلانے کے لیے اور (غلط) مطلب نکالنے کی غرض سے متشابہات کے پیچھے لگتے ہیں حالانکہ اللہ کے سوا کوئی اوران کا مطلب نہیں جانتا۔ اور مضبوط علم والے کہتے ہیں: ہم نے یقین کیا ان پر، سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور (سمجھانے سے) صرف وہی سمجھتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

اس آیت میں ایسے قرائن موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ کے معنی کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں اور یہ کہ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ پر ہی وقف کرنا صحیح ہے۔ لفظ کے اعتبار سے تو اس طرح کہ اگر لفظ راسخین کا عطف لفظ "الله" پر مطلوب ہوتا تو يَقُوْلُوْنَ کے بجائے وَيَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بِهٖ یعنی واؤ کے ساتھ کہتے۔ رہا معنی کے اعتبار سے تو وہ اس طرح کہ اس آیت میں معنی کے در پے ہونے والوں کی مذمت کی گئی ہے۔ اگر راسخین کو اس کا علم ہوتا تو اس کے در پے ہونے والوں کی تعریف کی جاتی مذمت نہ کی جاتی۔ علاوہ ازیں راسخین کا یہ کہنا کہ آمنا بہ (ہمارا اس پر ایمان ہے) یہ ایسی شے کی اللہ کو تفویض وتسلیم ہے جس کے معنی سے وہ واقف نہیں ہیں خاص طور سے جب کہ اس کے بعد انہوں نے یہ کہا کہ کل من عند ربنا (یعنی سب کچھ ہمارے رب کی جانب سے ہے)۔ یہاں ان کا اپنے رب کو

ذکر کرنا اس پر اعتماد کرنے کا اور اسے تفویض وتسلیم کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔

مزید بریں امّـا کا لفظ جملہ کی تفصیل کے لیے ہوتا ہے۔ اس کو ذکر کرنا کہ ان کے دل میں کجی ہے اور پھر یہ بیان کرنا کہ وہ متشابہ اور اس کے معنی کے در پے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ یہ راسخین کے علاوہ لوگوں کی ایک اور قسم ہے۔ اگر یہ متشابہ کا مطلب جانتے ہوتے تو معنی کی طلب میں یہ پہلی قسم سے مختلف نہ ہوتے۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ متشابہ کا معنی کسی کو معلوم نہیں تو اس کو ہماری ذکر کردہ صورت (یعنی تفویض) کے علاوہ معنی پر محمول کرنا ناجائز ہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے ایسا خطاب وکلام کیوں کرتے ہیں جس کو مخلوق سمجھتی نہیں ہے یا اپنے رسول پر ایسی بات کیوں نازل فرماتے ہیں جس کا مطلب کوئی اور نہیں جانتا۔ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی بات پر ایمان لانے کو کہیں جس کا مطلب وہ نہ جانتے ہوں تا کہ ان کی اطاعت وفرمانبرداری کا امتحان لیں...... جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا امتحان حروف مقطعات میں لیا جن کا مطلب معلوم نہیں ہے)۔

ہم کہتے ہیں

اس عبارت سے دو باتیں صاف واضح ہیں:

1- ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کا وہی مسلک ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے یا کم از کم ان کے متقدمین کا ہے یعنی صفات متشابہات کو مانتے ہوئے ان کا معنی اللہ کو تفویض کرنا اور اس پر چھوڑنا۔

2- سلفی تفویض کے قائل نہیں اور وہ تفویض کو تعطیل کہتے ہیں جب کہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد اللہ تعالیٰ سے ان کی صفت کی نفی کرنا ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ صفات متشابہات کی نفی نہیں کرتے اور ان کو صفات مانتے ہیں البتہ کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا۔ پھر کیا مراد ہے؟

مراد کو وہ اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ سلفی ان صفات کا ظاہری معنی ہی متعین کرتے ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ چونکہ ان کا ظاہری مطلب اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں سمجھتے اس لیے وہ ان کا ظاہری مطلب نہیں لیتے سلفی صفت کو ظاہری معنی میں نہ لینے کو صفت کی تعطیل یعنی نفی سے تعبیر کرتے ہیں جو کہ سلفیوں کی زیادتی ہے۔

ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ جن کو سلفی اپنا بڑا مانتے ہیں خود سلفیوں سے متفق نہیں اور وہ اپنی کتاب 'ذم التاویل' میں متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق لکھتے نظر آتے ہیں مثلاً:

(i) **و مذهب السلف رحمة الله عليهم الايمان بصفات الله تعالى واسمائه التى وصف بها نفسه فى آياته و تنزيله او على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير ولا تاويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين بل امروها كما جاء ت وردوا علمها الى قائلها و معناها الى المتكلم بها۔**

(ترجمہ: اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ اسماء وصفات جن کے ساتھ اتصاف کو اللہ تعالیٰ نے یا ان کے رسول نے بیان کیا ہے بعینہ ان پر کسی کمی بیشی کے اور بغیر کسی مجاز وتفسیر کے بغیر اور ظاہری معنی کے مخالف کسی تاویل کے بغیر اور مخلوق کی صفات و علامات کے ساتھ تشبیہ کے بغیر ایمان رکھنا اور ان صفات کو اسی طرح ذکر کرنا جیسے وہ وارد ہوئی ہیں اور ان کے علم ومعنی کو ان کے قائل کے سپرد کرنا)۔

(ii) **والاصل فى هذا ان الكلام فى الصفات فرع على الكلام فى الذات ويحتذى فى ذلك حذوه و مثاله فاذا كان معلوما ان اثبات رب العالمين عزوجل انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد و تكييف فكذلك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد و تكييف فكذلك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد و تكييف۔ فاذا قلنا لله تعالىٰ يد و سمع و بصر فانما هو اثبات صفات اثبتها الله تعالىٰ لنفسه و لا نقول ان معنى اليد القدرة**

و لا ان معنى السمع و البصر العلم و لا نقول انها الجوارح و نشبهها بالايدى والا سماع والابصار التى هى جوارح و ادوات الفعل و نقول انما ورد اثباتها لان التوقيف ورد بها و وجب نفى التشبيه عنها لقولك تبارك و تعالىٰ ليس كمثله شئ و هو السميع البصير۔

(ترجمہ: اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ صفات خداوندی میں کلام فرع ہے ذات خداوندی میں کلام کی اور اس کی مثل ہے۔ جب یہ معلوم ہے کہ اللہ عزوجل کا اثبات محض اس کے وجود کا اثبات ہے اس کی حد وکنہ وکیفیت کا اثبات نہیں ہے تو اسی طرح اس کی صفات کا اثبات ان کے وجود کا اثبات ہے ان کی کنہ وکیفیت کا اثبات نہیں ہے۔ اس لیے جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اور سمع و بصر ہے تو ہماری بات میں ان صفات کا محض اثبات ہے جن کو اللہ نے اپنے لیے بیان کیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ہاتھ کا مطلب قدرت ہے اور سمع وبصر کا معنی علم ہے اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جوارح ہیں اور نہ ہم ان کو ان ہاتھوں اور کانوں اور آنکھوں کے مشابہ قرار دیتے ہیں جو فعل کرنے کے آلات و جوارح ہیں۔ ہم تو محض یہ کہتے ہیں کہ ان صفات کا اثبات ہے کیونکہ نص میں ان کا ذکر ہے اور ان صفات سے تشبیہ کی نفی اس وجہ سے واجب ہے کہ قول خداوندی ہے لیس کمثله شئ یعنی اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے)۔

یہ حوالے اس بارے میں صریح ہیں کہ ابن قدامہ مقدسی کا صفات متشابہ میں نظریہ سلفیوں کے نظریہ سے بہت مختلف ہے جیسا کہ آگے تفصیل آئے گی کہ سلفی ہاتھوں سے اور کانوں سے جوارح اور آلات فعل مراد لیتے ہیں۔

آگے ہم نے اللہ تعالیٰ کی صفات متشابہات کے بارے میں سلفیوں کے موقف کو ان کی عبارتوں کی روشنی میں واضح کیا ہے اور پھر اس موقف کی غلطیوں کو بیان کیا ہے تاکہ سب کے سامنے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ جو کہ جمہور امت ہیں اور اصل اہل السنۃ والجماعۃ ہیں ان کا موقف ہی حق ہے۔

باب:2

سلفیوں کی تاریخ

تاریخ کا پہلا دور

علامہ ابن جوزیؒ جن کی وفات 597ھ کی ہے لکھتے ہیں:

و رأیت من أصحابنا من تکلم فی الأصول بما لا یصلح، و انتدب للتصنیف ثلاثه: أبو عبدالله بن حامد و صاحبه القاضی (أبویعلی)، وابن الزاغونی فصنفوا کتباً شانوا بها المذهب، و رأیتهم قد نزلوا إلی مرتبة العوام فحملوا الصفات علی مقتضی الحس، فسمعوا أن الله سبحانه و تعالیٰ خلق آدم علیه الصلاة والسلام علی صورته فأثبتوا له صورة و وجها زائداً علی الذات، و عینین، وفماً، و لهوات، و أضراساً، وأضواء لوجهه هی السبحات، ویدین، وأصابع، وکفاً، و خنصراً، وإبهاماً، و صدراً، و فخذاً، وساقین، ورجلین، وقالوا: ما سمعنا بذکر الرأس۔

وقالوا یجوز أن یمس ویُمس ویدنی العبد من ذاته، وقال بعضهم: ویتنفس، ثم إنهم یرضون العوام بقولهم (لا کما یُعقل)۔

وقد أخذوا بالظاهر فی الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمیة مبتدعة لا دلیل لهم فی ذلک من النقل ولا من العقل، ولم یلتفتوا إلی النصوص الصارفة عن الظواهر إلی المعانی الواجبة لله تعالی: ولا إلی إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث، ولم یقنعوا بأن یقولوا: صفة فعل، حتی قالوا: صفة ذات۔

ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا: لا نحملها علی توجیه اللغة مثل ید علی نعمة و قدرة، ولا مجئ وإتیان علی معنی بر و لطف، ولا ساق علی شدة، بل قالوا: نحملها علی ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدمیین والشئ أنما یحمل علی حقیقته إذا أمکن، فإن صرف صارف حمل علی المجاز، ثم یتحرجون من التشبیه و یأنفون من اضافته الیهم و یقولون نحن اهل السنة و کلامهم صریح فی التشبیه۔ و قد تبعهم خلق من العوام و قد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم یا إصحابنا أنتم أصحاب نقل و اتباع، و إمامکم الأکبر أحمد بن حنبلؒ یقول و هو تحت السیاط: کیف أقول مالم یقل۔ فإیاکم أن تبتدعوا فی مذهبه ما لیس منه، ثم قلتم فی الأحادیث (تحمل علی ظاهرها) فظاهر القدم الجارحة، فإنه لما قیل فی عیسی علیه الصلاة والسلام (روح الله) اعتقدت النصاری لعنهم الله تعالی أن لله سبحانه و تعالیٰ صفة هی روح و لجت فی مریم۔

ومن قال استوی بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه و تعالیٰ مجری الحسیات، وینبغی أن لا یهمل ما یثبت به الأصل و هو العقل فإنا به عرفنا الله تعالیٰ و حکمنا له بالقِدم، فلو أنکم قلتم نقرأ الأحادیث و نسکت لما أنکر أحد علیهم، إنما حملکم إیاها علی الظاهر قبیح۔

فلا تدخلوا فی مذهب هذا الرجل الصالح السلفی ما لیس منه، فلقد کسیتم هذا المذهب شیئاً قبیحاً، حتی صار لا یقال عن حنبلی إلا مجسم، ثم زینتم مذهبکم أیضاً بالعصبیة لیزید بن معاویة و قد علمتم أن صاحب المذهب أجاز لعنته۔ وقد کان أبو محمد التمیمی یقول فی بعض أئمتکم۔ لقد شان المذهب شیئاً قبیحاً لا یغسل إلی یوم القیامة۔......

فرأیت الردّ علیهم لازماً لئلا ینسب الإمام أحمد رحمه الله إلی ذلک، ولا یهولنی أمر یعظم فی النفوس لأن العمل علی الدلیل و خصوصاً فی معرفة الحق

تعالیٰ لا یجوز فیها التقلید، وقد سئل الإمام أحمد رحمه الله عن مسألة فأفتی فیها فقیل: هذا لا یقول به ابن المبارك فقال: ابن المبارك لم ینزل من السماء، وقال الإمام الشافعیؒ: استخرت الله تعالیٰ فی الرد علی الإمام مالكؒ۔

(دفع شبهة التشبیه مقدمه)

(ترجمہ: میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہیں۔ یہ اصحاب ابن حامد (403ھ)، ان کے شاگرد ابو یعلی (458ھ) اور ابن زاغونی (527ھ) ہیں۔ ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو عیب دار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو محسوسات (یعنی مخلوقات) پر قیاس کیا۔ انہوں نے یہ حدیث دیکھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف اعضاء کی نسبت دیکھی تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان کی ذات پر زائد صورت کا، چہرے کا، دو آنکھوں کا، منہ کا، کوے کا، داڑھوں کا، چہرے کی چمک کا، دو ہاتھوں کا، ہتھیلی کا، چھنگلی کا، انگوٹھے کا، سینے کا، ران کا، پنڈلیوں کا اور دو پاؤں کا اثبات کیا اور کہا کہ ہم اللہ کے لیے سر کا اثبات نہیں کرتے کیونکہ ہم نے کسی نص میں سر کا ذکر نہیں پایا۔

ان لوگوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ چھوتے ہیں اور چھوئے جا سکتے ہیں اور وہ بندے کو اپنی ذات کے قریب کر لیتے ہیں اور بعض تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سانس بھی لیتے ہیں۔

ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات میں الفاظ کے ظاہری معنی کو لیا (مثلاً ید اور قدم اور وجہ کے ظاہری وحقیقی معنی کو لیا جو ذات کے اعضاء ہیں) اور ان کو انہوں نے صفات کہا جو خود ایک بدعت ہے اور اس پر ان کے پاس کوئی نقلی وعقلی دلیل نہیں ہے۔ اور انہوں نے ان نصوص پر توجہ نہیں کی جو تقاضا کرتی ہیں کہ ظاہری معنی کے بجائے ایسے معنی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں اور انہوں نے اس طرف بھی توجہ نہیں کی کہ حادث ہونے کی علامتوں کی وجہ سے ظاہری معنی لغو ہیں۔

پھر ان کو صفات مان لینے کے بعد انہوں نے کہا کہ ہم ان کے ظاہری اور معروف معنی لیں گے اور لغوی توجیہ بھی نہ کریں گے۔ اور ظاہری معنی وہ ہیں جو انسانوں میں معروف ہیں اور لفظ کو جہاں تک ہو سکے اس کے ظاہری اور حقیقی معنی میں لیا جائے۔ اور اگر کوئی مانع ہو تو پھر مجاز کی طرف جائیں۔ پھر وہ تشبیہ سے بچنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے سے تشبیہ کی نسبت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صرف ہم (سلفی ہی) اہل سنت ہیں حالانکہ ان کے کلام میں صریح تشبیہ پائی جاتی ہے۔

پھر عوام کی ایک تعداد ان لوگوں کی پیروی کرنے لگی۔ میں نے ان خواص وعوام دونوں کو سمجھایا کہ اے حنبلیو! تم اہل علم اور اہل اتباع ہو اور تمہارے بڑے امام احمد بن حنبلؒ کا یہ حال تھا کہ جلاد ان کے سر پر ہوتا تھا پھر بھی وہ یہی کہتے تھے کہ میں وہ بات کیسے کہوں جو اسلاف نے نہیں کہی۔ لہٰذا تم ان کے مذہب ومسلک میں بدعتیں داخل نہ کرو۔ پھر تم حدیثوں کے بارے میں کہتے ہو کہ ان کے بھی ظاہری معنی لیے جائیں گے۔ تو قدم (پاؤں) کا ظاہری معنی تو عضو ہے۔ یہ تو عیسائیوں کی طرح ہوا کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ کہا گیا تو ان نانہجاروں نے یہ عقیدہ بنا لیا کہ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت روح ہے جو حضرت مریم علیہا السلام میں داخل ہوئی۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مقدس ذات سمیت عرش پر مستوی ہوئے تو انہوں نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو محسوسات کی مثل لیا حالانکہ واجب ہے کہ جس عقل سے ہم نے اللہ کو اور اس کے قدیم و ازلی (ہمیشہ ہمیش سے) ہونے کو پہچانا اس کو ہم (صفات کو سمجھنے میں) مہمل نہ چھوڑیں......

تو تم اس نیک اور اسلاف کے طریقے پر چلنے والے (یعنی امام احمد بن حنبل) کے مذہب ومسلک میں وہ کچھ داخل مت کرو جو اس کا حصہ نہیں ہے۔ تم لوگوں نے اس مذہب کو بڑا گندا لباس پہنا دیا ہے، جس کی وجہ سے حنبلی کو مجسم (یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ثابت کرنے والا) سمجھا جانے لگا۔

پھر تم نے اپنے اختراعی مذہب کو یزید بن معاویہ کے لیے عصبیت (وحمایت) کے

ساتھ مزین کیا (اور اس کو فضیلت دار قرار دینے لگے) حالانکہ تم جانتے ہو کہ امام احمد بن حنبل نے اس پر لعنت کرنے کو جائز کہا ہے۔ اور ابو محمد تمیمی تمہارے امام ابو یعلی کے بارے میں کہتے تھے کہ انہوں نے امام احمد کے مذہب کو ایسا برا دھبہ لگایا ہے جو قیامت تک دھل نہیں سکتا۔

میں نے ان لوگوں پر رد کرنے کو ضروری سمجھا تا کہ ان کی باتوں کو امام احمد بن حنبل کی طرف منسوب نہ کیا جائے اور اس بات سے میں خوفزدہ نہیں ہوا کہ مذکورہ عقائد کچھ لوگوں کے دلوں میں راسخ ہو چکے ہیں کیونکہ عمل کا مدار دلیل پر ہے خاص طور سے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں کہ اس میں تقلید جائز نہیں ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ سے ایک مسئلہ پوچھا گیا انہوں نے جواب بتایا۔ وہاں موجود کسی نے کہا عبداللہ بن مبارک تو اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس پر امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ آسمان سے تو نہیں اترے تھے کہ ان سے اختلاف نہیں کیا جا سکتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا تھا کہ میں نے امام مالک رحمہ اللہ پر رد لکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ سے استخارہ کیا تھا (مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کو اگر دوسرے مجتہد سے کسی مسئلے میں اتفاق نہ ہو تو وہ اختلاف کر سکتا ہے)۔

علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ چند مثالیں

1- ویبقی وجه ربك (سوره الرحمن) قال المفسرون يبقى ربك و قد ذهب الذين انكرنا عليهم الى ان الوجه صفة يختص باسم زائد على الذات۔ فمن اين قالوا هذا و ليس لهم دليل الا ماعرفوه من الحسيات و ذلك يوجب التبعيض۔ ولو كان كما قالوا كان المعنى ان ذاته تهلك الا وجهه و قال ابن حامد اثبتنا لله تعالیٰ وجها ولا يجوز اثبات الراس۔

(دفع شبهة التشبيه: العقيده و علم الكلام ص 231)

(ترجمہ: وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ کی تفسیر میں مفسرین نے کہا کہ آپ کا رب باقی رہے گا۔ جن لوگوں پر ہم نے (اوپر) نکیر کی ہے انہوں نے اس بات کو اختیار کیا کہ وجہ

(چہرہ) اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو ذات پر زائد چیز کا نام ہے۔ یہ بات انہوں نے کہاں سے کہی حالانکہ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے سوائے محسوسات کے اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ (چہرہ) اور ید (ہاتھ) وغیرہ کو اس طرح سے مانتے ہیں جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حصے ہونا (تبعیض) ثابت ہو۔ اگر ان کی بات درست ہو تو آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ کے چہرے کے سوا اس کی ذات ہلاک ہو سکتی ہے۔ اور ابن حامد نے کہا کہ ہم نے اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات کیا البتہ سر کا اثبات جائز نہیں کیونکہ آیت میں چہرے کا ذکر ہے سر کا نہیں)۔

2- وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا (سوره هود: 36) ای بمرأى منا......

و قد ذهب القاضی (ابویعلی) الى ان العين صفة زائدة على الذات و قد سبقه ابوبكر بن خزيمة فقال فى الآية لربنا عينان ينظر بهما۔ وقال ابن حامد يجب الايمان ان له عينين۔

وهذا ابتداع لا دليل لهم عليه و انما اثبتوا عينين من دليل الخطاب فى قوله ﷺ ليس باعور و انما اريد نفى النقص عنه تعالیٰ۔ و متى ثبت انه لا يتجزء لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه۔ (العقيدة و علم الكلام ص 231,232)

(ترجمہ: وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ترجمہ: یعنی ہماری نظروں کے سامنے کشتی بناؤ)۔

اوپر مذکور قاضی ابو یعلی نے کہا کہ عین (آنکھ) ذات پر زائد صفت ہے اور ان سے پہلے ابو بکر بن خزیمہ نے یہی بات کہی اس لیے آیت کے بارے میں کہا کہ ہمارے رب کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔ ابن حامد نے کہا کہ اس بات پر ایمان واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں۔

یہ بدعت ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے فرمان کہ اللہ تعالیٰ کانے نہیں ہیں اس کے مفہوم مخالف سے یہ نکالا کہ اللہ کی دو آنکھیں ہیں حالانکہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر نقص وعیب سے منزہ و مبرا ہیں اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے نہیں ہو سکتے تو جو صفات انہوں نے

خیال کی ہیں ان کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہے)۔

3- ثم استوی علی العرش۔ (سورہ الحدید: 4)

وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته۔ وهذه زيادة لم ينقلوها انما فهموها من احساسهم و هو ان المستوى على الشئ انما يستوى عليه ذاته۔ قال ابن حامد الاستواء مماسة و صفة لذاته و المراد به القعود۔ قال و قد ذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الله تعالىٰ على عرشه ملأه و انه يقعد نبيه معه على العرش و قال والنزول انتقال۔

و على ماحكى تكون ذاته اصغر من العرش فالعجب من قول هذا ما نحن محسمة۔

وقيل لابن الزاغونى: هل تحددت له صفة لم تكن بعد خلق العرش قال لا انما خلق العالم بصفة التحت فصار العالم بالاضافة اليه اسفل۔ فاذا ثبت لاحدى الذاتين صفة التحت ثبت للآخر استحقاق صفة الفوق قال و قد ثبت ان الاماكن ليست فى ذاته و لا ذاته فيها فثبت انفصاله عنها ولا بد من بدء يحصل به الفصل فلما قال استوى علمنا اختصاصه بتلك الجهة قال ولا بد ان يكون لذاته نهاية و غاية يعلمها۔

قلت هذا رجل لا يدرى ما يقول لانه اذا قدر غاية و فصلا بين الخالق و المخلوق فقد حدده و اقربانه حسم و هو يقول فى كتابه انه ليس بحوهر لان الحوهر ما تحيز ثم يثبت له مكانا يتحيز فيه۔ قلت و هذا كلام جهل من قائله و تشبيه محض۔ فما عرف هذا الشيخ مايجب للخالق تعالى و ما يستحيل عليه۔

فان وجوده تعالىٰ ليس كوجود الجواهر و الاحسام التى لا بد لها من حيز، والتحت و الفوق انما يكون فيما يقابل و يحاذى و من ضرورة المحاذى ان يكون اكبر من المحاذى او اصغر او مثله و ان هذا و مثله انما يكون فى الاحسام و كل ما يحاذى الاحسام۔ يحوز ان يمسها و ماجاز عليه مماسة

الاجسام و مباينتها فهو حادث (العقيدة و علم الكلام ص 236,237)

(ترجمہ: متاخرین میں سے کچھ لوگوں نے اس صفت (یعنی استوا علی العرش) کو محسوسات کے طریقے پر لیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے ساتھ عرش پر استوا کیا۔ یہ (یعنی اپنی ذات کے ساتھ کا) ایسا اضافہ ہے جس کی ان کے پاس کوئی نقلی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کو انہوں نے مخلوق پر قیاس کر کے سمجھا اور وہ اس طرح کہ جو کوئی کسی شے پر مستوی ہوتا ہے وہ اس پر اپنی ذات کے ساتھ مستوی ہوتا ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ استوا مماست کو یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور یہ اللہ کی صفت ذاتی ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ ہمارے اصحاب کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہیں اور انہوں نے اس کو بھر رکھا ہے اور وہ اپنے نبی کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔ اور ایک روایت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے چھوٹی ہے۔ عجیب بات ہے کہ یہ سب کچھ کہنے کے باوجود یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم مجسمہ نہیں ہیں۔

ابن زاغونی سے پوچھا گیا کہ کیا عرش کی تخلیق کے بعد اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی صفت حاصل ہوئی جو پہلے حاصل نہ تھی۔ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ عالم و کائنات کی تخلیق صفت تحت کے ساتھ ہوئی تو پورا عالم اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تحت میں ہے اور نیچے ہے۔ اور جب ایک ذات کو (یعنی عالم کو) تحت کی صفت حاصل ہوئی تو دوسری ذات (یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات) کو خود بخود صفت فوق حاصل ہوئی۔ (ابن زاغونی نے مزید) کہا کہ مکان نہ تو اللہ کی ذات میں ہے اور نہ اللہ کی ذات کسی مکان میں ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا مکان سے جدا ہونا ثابت ہوا اور ضروری ہے کہ کوئی ایسی ابتدا ہونی چاہئے جس سے خالق و مخلوق کے درمیان جدائی حاصل ہو۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا استوی تو ہمیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فوقیت کی جہت کے ساتھ مختص ہیں۔ ابن زاغونی نے کہا کہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے کوئی حد و انتہا ہو جس کو اللہ جانتے ہوں۔

میں (ابن جوزی) کہتا ہوں کہ یہ شخص (یعنی ابن زاغونی) نہیں جانتے کہ وہ کیا

کہہ رہے ہیں کیونکہ جب انہوں نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حد بندی کر دی اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے حالانکہ ابن زاغونی اپنی کتاب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں کیونکہ جوہر وہ ہوتا ہے جو متحیز (کسی حیز میں) ہو پھر اس کے لیے کوئی مکان ہونا چاہئے جس میں وہ متحیز ہو۔ میں کہتا ہوں کہ ابن زاغونی کا کلام نری جہالت اور نری تشبیہ ہے۔ ان صاحب کو معلوم ہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کیا چیز جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔

وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود جواہر و اجسام کے وجود کی طرح نہیں ہے جس کے لیے حیز ضروری ہے جب کہ تحت اور فوق ان چیزوں میں جاری ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے مقابل اور محاذی ہوں اور محاذی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے محاذی سے بڑا ہو یا چھوٹا ہو یا اس کے برابر ہو۔ اور بڑا چھوٹا ہونا یا مساوی ہونا اجسام میں ہوتا ہیں اور جو چیز اجسام کے محاذی ہو وہ اجسام کو مس کر سکتی ہے اور جو چیز اجسام کو مس کر سکتی ہو اور ان سے علیحدہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہوتی ہے۔)

تاریخ کا دوسرا دور

یہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم کا دور ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنی زبان سے اور اپنے قلم سے اپنے عقائد کو جو کہ آگے ذکر ہیں اور زیارت قبور کے لیے سفر کی ممانعت کو یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی نیت سے سفر کرنے کی ممانعت کو اور ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو ایک طلاق شمار کرنے کو) پوری شدومد سے پھیلانے کی کوشش کی۔ اور سلفیت جو کہ مرور زمانہ سے کمزور پڑ چکی تھی اس کو دوبارہ زندہ کیا۔

ابن قیم رحمہ اللہ کے قصیدہ نونیہ پر علامہ عثیمین کی شرح میں ہے:

ثم جاء شیخ الاسلام ابن تیمیة رحمه الله تعالیٰ والذی ظهر رحمه الله فی وقت قل فیه و استغرب من هو علی منهج اهل السنة و الجماعة فضلا عن وجود من یجهر بذلك فالهمه الله الحق و صدع به وتصدی لمن خالف

ذلك و اظهر الادلة الواضحة التی تدل علی ما ذهب الیه و كتب فی ذلك مؤلفات كثیرة مختصرة و مبسوطة۔

فلما كتب هذه العقیده نوظر فیها من قبل الاشاعرة و احضروا هذه النسخة وطلبوا منه الحضور ثم قرئت علیه فی عدة مجالس ثم حاسبوه عن كل كلمة قالها و ناظروه فبین لهم انه الصواب بالادلة الشرعیة فحجهم و بین لهم البیان الواضح۔

و كتب مناظرته ایضا۔ وهی مطبوعة۔ و كان ابن تیمیة رحمه الله قد امهلهم ثلاث سنوات علی ان یا توا بكلمة واحدة فی هذه العقیده تخالف ما كان علیه اعتقاد السلف الصالح فلم یستطیعوا الی ذلك سبیلا۔

ثم كتب عقیدته التی هی اوسع منها و هی العقیدة الحمویة لاهل حماة و قد كتبها فی اواخر القرن السادس الهجری فی حدود سنة ستمائة و ثمان و تسعین۔ ولما كتبها ایضا حصل له بسببها اذی و افتتن رحمه الله فحبس لاجلها و نوظر و لكن لم یقدروا ان یردوها علیه۔ ثم اشتهرت وانتشرت فكفره اهل مصر و قالوا انه كافر مشبه......وانه ...... وانه الخ و وشی به علماء السوء و السلطة الی السطان آنذاك۔ فاستدعاه السلطان لمناظرة علمائه۔

فلما وصل الی مصر حضر عند قاض كبیر یقال له ابن مخلوف حنفی المذهب و تصدی لمناظرته رجل من علماء الشافعیة یقال له ابن عدوان

فلما مثلا بین یدی ابن مخلوف قال ابن عدوان انا ادعی علی ابن تیمیة هذا انه یقول ان اللّٰه علی عرشه بذاته و انه یقول ان اللّٰه ینزل نزولا حقیقیا الی السماء الدنیا وانه یقول ان اللّٰه یتكلم بحرف و صوت۔

عند ذلك قال له ابن مخلوف ما تقول یا فقیه ؟ یخاطب ابن تیمیة۔ فابتدأ ابن تیمیة بالحمد للّٰه علی اللّٰه فقطعوا علیه حمده و قالوا له ما اتینا بك لتخطب۔

عند ذلك قال فمن يكون الحكم؟ فقال ابن مخلوف: انا۔ فقال شيخ الاسلام كيف تقضى على وانت من جملة الخصوم فغضب و كتب للسلطان بسجنه فادخل السجن و مكث فيه عدة سنين و كان هولاء يترددون عليه بين الآونة والاخرى فينا ظرونه ولكن تكون له الغلبة عليهم فى كل المرات۔

والحاصل ان بعد ذلك اشتهرت كتبه و خاصة هذا الكتاب المسمى بالعقيدة الواسطية و رفع الله ذكره و كثر اتباعه على الحق (ص 35,36 شرح القصيدة النونية ج 1)

(ترجمہ: پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا دور آیا اور وہ بھی ایسے وقت میں کہ سلفی قلیل تھے اور غیر معروف ہو چکے تھے، کوئی ایسا نہ تھا جو سلفیوں کے عقائد کا برملا اظہار کرتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ابن تیمیہ کے دل میں حق کا الہام کیا اور انہوں نے اس کا اعلان کیا اور جو ان کے مخالف تھے ان کے در پے ہوئے۔ ابن تیمیہ نے اپنے عقیدے پر واضح دلائل قائم کئے اور مختصر اور طویل بہت سی کتابیں لکھیں۔

جب ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب عقیدہ واسطیہ لکھی تو اشاعرہ کی طرف سے ان کو مناظرہ کا چیلنج ملا۔ وہ اس کتاب کا نسخہ لے آئے اور ابن تیمیہ کو حاضر ہونے کو کہا۔ پھر کئی نشستوں میں ان پر یہ کتاب پڑھی گئی اور ان کے لکھے ہوئے ایک ایک لفظ پر ان کا محاسبہ اور ان سے مناظرہ ہوا۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے درست بات کو شرعی دلائل سے واضح کیا اور ان پر غالب آئے۔

انہوں نے اپنے مناظرہ کو بھی تحریر کیا جو اب چھپ چکا ہے۔ ابن تیمیہ نے فریق مخالف کو تین سال کی مہلت دی کہ وہ ان کی کتاب میں کوئی ایک لفظ ہی ایسا دکھا دے جو سلف صالحین کے عقیدے کے مخالف ہو۔ مخالف اس کا جواب نہ دے سکے۔

پھر ابن تیمیہ نے عقیدہ واسطیہ سے بھی بڑی کتاب عقیدہ حمویہ اہل حماۃ کے واسطے لکھی۔ یہ کتاب انہوں نے ساتویں صدی کے آخر میں یعنی تقریباً 698ھ میں لکھی۔ اس کتاب کی وجہ سے بھی ان کو تکلیفیں اٹھانی پڑیں اور قید بھی برداشت کرنی پڑی۔ ان

سے مناظرہ بھی کیا گیا لیکن فریق مخالف ان پر رد نہ کر سکے۔ جب ان کی اس کتاب کو شہرت حاصل ہوئی اور وہ اطراف میں پھیلی تو اہل مصر نے ان کی تکفیر کی اور کہا کہ ابن تیمیہ کافر مشبہہ ہیں اور ایسے ایسے ہیں۔ علماء سوء نے اس وقت کے سلطان کو ان کی چغلی کی تو سلطان نے ان کو اپنے ملک کے علماء سے مناظرہ کرنے کے لیے بلایا۔

جب وہ مصر پہنچے تو ابن مخلوف نامی قاضی کے ہاں پیشی ہوئی جو حنفی تھے (محمد ابوزہرہ نے ان کو مالکی کہا ہے) مناظرے کے لیے ایک شافعی عالم آگے آئے جن کو ابن عدوان کہا جاتا تھا۔

جب دونوں ابن مخلوف کے سامنے پیش ہوئے تو ابن عدوان نے کہا کہ میں ابن تیمیہ پر دعوی کرتا ہوں کہ یہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں اور یہ کہ آسمان دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول حقیقی ہوتا ہے اور یہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرف وصوت کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔

اس پر ابن مخلوف نے ابن تیمیہ سے پوچھا کہ اے فقیہ تم اس بارے میں کیا کہتے ہو۔ ابن تیمیہ نے خطبہ پڑھنا شروع کیا تو ان کو اس سے روکا گیا اور کہا گیا کہ آپ کو خطبہ دینے کے لیے نہیں بلایا گیا۔ اس پر ابن تیمیہ نے پوچھا کہ ہمارے درمیان حکم کون ہے؟ ابن مخلوف نے کہا کہ میں ہوں۔ ابن تیمیہ نے کہا کہ آپ مجھ پر فیصلہ کیسے دے سکتے ہیں جب کہ آپ تو میرے فریق مخالف ہیں۔ اس پر ابن مخلوف غصہ میں آ گئے اور سلطان کو لکھا کہ ان کو قید کر دیا جائے۔ اس وجہ سے ابن تیمیہ کو کئی سال قید خانے میں رہنا پڑا۔ اور بھی مناظرے ہوئے لیکن ہر بار ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو ہی ان پر غلبہ حاصل ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ اس کے بعد ابن تیمیہ کی کتابیں خصوصاً عقیدہ واسطیہ بہت مشہور ہوئیں اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ذکر کو بلند کیا اور حق پر ان کے پیروکار کثرت سے ہوئے)۔

ہم کہتے ہیں

علامہ عثیمین نے ابن تیمیہ کے جو حالات یہاں لکھے ہیں ان میں جو نکات قابل غور ہیں ان کو ہم ذکر کرتے ہیں:

1- ابن تیمیہ کی سلفیت کی تبلیغ سے پہلے سلفی بہت تھوڑے تھے اور سلفیت امت میں اجنبی ہو کر رہ گئی تھی۔ یہ بات ان کے سواد اعظم ہونے کے خلاف ہے اور الجماعۃ ہونے کے بھی خلاف ہے۔

2- ہمارے اس دور میں بہت سی کتابیں سلفیت کے خلاف لکھی گئی ہیں اور خود ہماری یہ تحریر بھی سلفیت اور ابن تیمیہ کے صفات متشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے۔ ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔ رہی حق کو ماننے کی بات، اگر کوئی حق کو ماننے کے لیے تیار ہی نہ ہو اور اپنے دعوے پر بلا دلیل جما رہے یا مغالطوں میں مبتلا رہے تو اس کا کچھ حل نہیں۔ ایسا شخص تو خود ہی کو حق پر سمجھے گا اور جہل مرکب میں مبتلا رہے گا۔ اس لیے یہ دعوی کہ تین سال کی مہلت کے باوجود کسی طرف سے کسی غلطی کی نشاندہی نہ کی گئی قابل تسلیم نہیں ہے۔

3- ابن مخلوف کے سامنے خطبہ پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ مدعی اور مدعا علیہ کے کلام کے لیے یہ ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا لوگوں کا اس پر اعتراض کرنا غلط نہیں تھا۔

4- کسی بڑے عالم کو ہی حکم بنایا جاتا ہے اور غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم اور حذاقت کی بنیاد پر دلائل کو خوب پرکھ کر دیانت داری اور انصاف کے ساتھ صحیح فیصلہ دیں گے۔ ابن مخلوف اگرچہ سلفی نہ تھے حنفی یا مالکی تھے اور ماتریدی یا اشعری تھے لیکن اس مقدمے کے فریق بھی نہ تھے۔ حکومت کی طرف سے ان کو مقرر کیا گیا تھا۔ اگر ان کا تقرر درست نہ تھا تو کیا کسی سلفی کا یا کسی عیسائی یا یہودی کا تقرر کیا جاتا؟

5- جب ابن تیمیہ اپنے دلائل سے تمام مناظروں میں دوسروں کو عاجز کر دیتے تھے تو

ابن مخلوف کی عدالت میں یا ان کی مجلس میں اپنے دلائل دینے سے کیا چیز مانع تھی۔ یہ اپنے دلائل سے ابن عدوان اور ابن مخلوف کو عاجز کرتے تو سلطان تک وہی بات پہنچتی اور وہ سلفیت کی مزید مقبولیت کا سبب بنتی۔ ابن تیمیہ نے اپنی بیجا اور غلط روش سے بات کو خراب کیا۔ حکومت کی طرف سے بلائے جانے پر پھر حکومت ہی کے ایک قابل احترام منصب دار سے اس بیجا اور غیر عالمانہ طریقے سے الجھنے پر قید کیے جانے کو ابن تیمیہ کی مظلومیت سمجھنا خود بیجا ہے۔

ہم نے آخری تین نکتے علامہ عثیمین کے بیان پر لکھے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کے موافقین اور مخالفین نے جو تفصیلات لکھی ہیں ان سے ہم نے صرف نظر کیا ہے۔

تاریخ کا تیسرا دور

یہ موجودہ سعودی حکومت کا دور ہے۔ اس سے پہلے شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ابابطین (وفات 1282ھ) لکھتے ہیں:

اعلم ان اکثر اهل الامصار الیوم اشعریة (اثبات الحد لله ص 200)

جان لو کہ موجودہ زمانے میں ملکوں میں اکثریت اشاعرہ (و ماتریدیہ) کی ہے۔

چونکہ محمد بن عبدالوہاب ابن تیمیہ کے معتقد تھے اس لیے ان کے خاندان میں ابن تیمیہ اور سلفیوں کی فکر موجود تھی۔ سعودی دور کا ڈھانچا دو بنیادوں پر ہے۔ ملک کے سیاسی و انتظامی امور آل سعود کی ذمہ داری میں ہیں اور ملک کے مذہبی امور آل شیخ محمد بن عبدالوہاب کی ذمہ داری میں ہیں۔ ملکی سطح پر مذہبی اختیار کی وجہ سے سلفیوں کو اپنے افکار اپنے ملک میں بھی اور دیگر چھوٹی عرب ریاستوں میں بھی پھیلانے کا موقع ملا اور انہوں نے اس کا بھرپور فائدہ اٹھایا۔

یہ ہم نے محض قیاس آرائی نہیں کی بلکہ عبداللہ بن عبدالمحسن ترکی اور شعیب ارنوط اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

مضی علی عصر ابن تیمیة اربعة قرون تقریبا ولم تخل هذه القرون الاربعة من داعیة للحق قائم بعقیدة اهل السنة والجماعة۔

ولکن حدثا وقع فی النصف الثانی من القرن الثانی عشر الهجری کان له الاثر الکبیر فی انتشار عقیدة اهل السنة و الجماعة و الالتزام بمنهجم فی الفهم والتطبیق۔ ذلك هو قیام الدولة السعودیة فی جزیرة العرب مناصرة الدعوة الاصلاحیة التی نادی بها الامام الشیخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله والتی تدعو الناس الی العودة الی کتاب الله عزوجل و سنة نبیه ﷺ والالتزام بما کان علیه سلف الامة الصالح وتطبیق شریعة الله جل و علا۔

لقد تهیأ لهذه الدعوة من اسباب التمکین مالم یتهیأ لدعوات کثیرة قبلها و و بعدها و هذا من فضل الله۔

تهیا لها السبب الدولة او السلطة

وبهذا البسبب– الذی هیاه الله تعالی – قویت الدعوة و تمکنت و انتصرت فی عهد مؤسس الدولة السعودیة الاولی الامام المجاهد محمد بن سعود رحمه الله و من جاء بعده من بنیه و احفاده حتی مطلع القرن الرابع عشر الهجری حیث قام الملك عبدالعزیز بن عبدالرحمن آل سعود رحمه الله بما یجب القیام به تجاه عقیدة اهل السنة و الجماعة والزام الناس بتطبیق شریعة الله والحکم بینهم بموجبها۔

یقول المشائخ: محمد بن عبداللطیف و سعد بن حمد بن عتیق و عبدالله بن عبدالعزیز العنقری و عمر بن محمد بن سلیم و محمد بن ابراهیم بن عبداللطیف رحهم الله: ثم لما وقع الخلل من الاعداء والرجوع الی کثیر من عوائد هم السالفة حتی من الله فی آخر هذا الزمان بظهور الامام عبدالعزیز بن عبدالرحمن آل فیصل ایده الله و وفقه و ما من الله به فی ولایته من انتشار هذه الدعوة الا سلامیة و الملة الحنیفیة و قمع من خالفها......

واذا یستعمل الملك عبدالعزیز سلطانه فی التمکین للتوحید والعقیدة المنجیة فی بلاده فانه ینشرها خارج بلاده بوسیلتین اثنتین:

1) بعث الدعاة

2) نشر کتب التوحید الخالص و عقیدة اهل السنة و الجماعة۔ (مقدمه شرح العقیدة الطحاویة ص 43-41 دکتور عبدالله بن عبدالمحسن الترکی و شعیب ارنوط)

(ترجمہ: ابن تیمیہ کے زمانہ کو گذرے ہوئے تقریباً چار صدیاں گزر چکی تھیں لیکن یہ چار صدیاں حق کے (کچھ نہ کچھ) داعیوں سے خالی نہیں رہیں جو اہل السنۃ والجماعۃ (یعنی سلفیوں) کے عقائد پر قائم رہے۔لیکن بارہویں صدی ہجری کے نصف ثانی میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس کا اہل سنت (یعنی سلفیوں) کے عقائد کے پھیلنے میں اورفہم و تطبیق میں سلفیوں کے منہج کو اختیار کرنے میں بڑا اثر ہوا۔ یہ واقعہ جزیرہ عرب میں سعودی حکومت کا قیام کا تھا جس نے اس اصلاحی دعوت کی مدد کا قصد کیا ہوا تھا جس کی پکار امام شیخ محمد بن عبدالوہاب رحمہ اللہ نے لگائی تھی۔ یہ دعوت تھی لوگوں کے کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی طرف پلٹنے کی اور سلف صالحین کے طریقے کو اختیار کرنے کی اور شریعت الٰہی کے ساتھ مطابقت کو لازم پکڑنے کی۔

اس دعوت کو جمنے کے لیے وہ اسباب میسر آئے جو اس سے پہلے کی اور اس کے بعد کی بہت سی دعوتوں کو میسر نہیں آئے۔ یہ محض اللہ کا فضل ہے۔ان میں سے ایک بڑا سبب حکومت اور سلطنت ہے۔

اس خاص سبب سے جو اللہ تعالیٰ نے مہیا فرمایا پہلی سعودی حکومت کے بانی اور امام اور مجاہد محمد بن سعود رحمہ اللہ کے عہد میں اور ان کے بعد ان کے بیٹوں اور پوتوں کے عہد میں اصلاحی دعوت نے قوت اور جماؤ حاصل کیا یہاں تک کہ چودھویں صدی کے شروع میں ملک عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن آل سعود کو حکومت ملی تو ان کی حکومت نے اہل سنت (سلفیوں) کے عقائد کی تبلیغ میں ضروری طریقہ کار کی طرف اور لوگوں کو شریعت الٰہی کے مطابق عمل کرنے کی طرف اور شریعت کے موافق لوگوں میں فیصلہ کرنے کی طرف توجہ کی۔

ہمارے مشائخ مثلاً محمد بن عبداللطیف، سعد بن حمد بن عتیق، عبداللہ بن عبدالعزیز عنقری، عمر بن محمد بن سلیم اور محمد بن ابراہیم بن عبداللطیف رحمہم اللہ فرماتے ہیں: پھر جب بہت سے لوگوں نے اس نعمت کی قدر نہیں کی اور اس کا لحاظ نہیں کیا تو ان میں اختلاف اور تفرقہ پیدا ہوا اور دشمنوں کو تسلط حاصل ہوا، اور بہت سے لوگ اپنے سابقہ طریقوں کی طرف لوٹ گئے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانے کے آخر میں امام عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن آل فیصل کے غلبہ کی شکل میں احسان فرمایا۔ اللہ ان کی مدد فرمائے اور ان کو توفیق عطا فرمائے اور ان کے دور میں اللہ نے احسان فرمایا کہ اس اسلامی دعوت اور ملت حنیفی کو فروغ حاصل ہوا اور اس کے مخالفوں کا قلع قمع ہوا۔

جب ملک عبدالعزیز نے اپنی حکومت کو توحید کو اور نجات دلانے والے عقائد کو جہاں اپنے ملک میں مستحکم کرنے کے لیے استعمال کیا وہیں اپنے ملک سے باہر بھی ان کی ترویج کے لیے دو طریقے اختیار کئے۔

1- داعی بھیجے۔

2- توحید خالص اور سلفی عقیدہ پر مشتمل کتابوں کو پھیلایا)۔

ہم کہتے ہیں:

برصغیر کے غیر مقلد حضرات نے بھی آہستہ آہستہ اپنا تعلق ابن تیمیہ سے اور سعودی حکومت سے جوڑ لیا اور یہ تک بھول گئے کہ خود ان کے بڑے مثلاً شیخ نذیر حسین دہلوی، مولانا محمد حسین آزاد، شمس الحق عظیم آبادی اور مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری سلفی عقائد کے حاملین کو کیا سمجھتے تھے اور سلفی اب ان کے بڑوں میں سے مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری کی تحفۃ الاحوذی کی اور مولانا شمس الحق عظیم آبادی کی عون المعبود کی کیا گت بنا رہے ہیں۔

ان تمام کاوشوں کے باوجود سلفی اب بھی اقل قلیل اور امت کا سواد اعظم اب بھی اشاعرہ و ماتریدیہ پر مشتمل ہے۔

باب:3

سلفیوں کی نظر میں اشاعرہ و ماتریدیہ گمراہ ہیں بلکہ بعض کے نزدیک کافر ہیں

اشاعرہ و ماتریدیہ میں سے متقدمین اور متاخرین صفات متشابہات میں تفویض کرتے تھے یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ہم ان کا معنی نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتے ہیں لہٰذا ہمارا ان پر ایمان ہے لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے یا کوئی مجازی معنی ہے بلکہ ان سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے ہم اس کو اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ و ماتریدیہ تفویض یعنی اللہ کے سپرد کرنا کہتے ہیں لیکن سلفی ظاہری معنی اختیار نہ کرنے کو تعطیل کہتے ہیں۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد صفت کی نفی ہے جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ بعض صفات کی نفی کرتے ہیں۔

پھر جب گمراہ فرقوں نے صفات متشابہات کے ذریعے سے عوام کو گمراہ کرنا شروع کیا جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں تو اشاعرہ و ماتریدیہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہ عقیدوں سے بچانے کے لیے تاویل کرنے کو اختیار کیا جس کو سلفی تحریف یعنی معنی مراد کو تبدیل کرنا کہتے ہیں۔

سلفیوں کے نزدیک تعطیل اور تحریف کے درمیان جو فرق ہے اس کو بیان کرتے ہوئے علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

قلنا: التحریف فی الدلیل و التعطیل فی المدلول۔ فمثلا اذا قال قائل معنی

قوله تعالى بل يداه مبسوطتان اى بل قوتاه۔ هذا محرف للدليل و معطل للمراد الصحيح لان المراد اليد الحقيقية فقد عطل المعنى المراد و اثبت معنى غير المراد واذا قال بل يداه مبسوطتان لاادرى افوض الامر الى الله لا اثبت اليد الحقيقية ولا اليد المحرف اليها اللفظ نقول هذا معطل وليس بمحرف لانه لم يغير معنى اللفظ ولم يفسر بغير مراده لكن عطل معناه الذى يراد به وهو اثبات اليد لله تعالیٰ۔

اهل السنة والجماعة يتبرءون من الطريقين

الطريقة الاولى التى هى تحريف اللفظ بتعطيل معناه الحقيقى المراد الى معنى غير مراد۔ والطريقة الثانية وهى طريقة اهل التفويض فهم لا يفوضون المعنى كما يقوله المفوضة بل يقولون نحن نقول بل يداه اى يداه الحقيقيتان مبسوطتان وهما غير القوة والنعمة

فعقيدة اهل السنة والجماعة بريئة من التحريف ومن التعطيل

وبهذا تعرف ضلال او كذب من قالوا ان طريقة السلف هى التفويض.....

وعلى كل حال لا شك ان الذين يقولون ان مذهب اهل السنة هو التفويض انهم اخطأوا لان مذهب اهل السنة هو اثبات المعنى و تفويض الكيفية (شرح العقيده الواسطيه 43)

وليعلم ان القول بالتفويض--- كما قال شيخ الاسلام ابن تيمية...... من شر اقوال اهل البدع والاتحاد .... (شرح العقيدة الواسطيه ص 44)

(ترجمہ: تحریف دلیل میں ہوتی ہے اور تعطیل مدلول و مراد میں ہوتی ہے مثلاً جب کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ کا مطلب ہے اس کی دو قوتیں، تو یہ شخص دلیل میں تحریف کرتا ہے اور صحیح مراد کو معطل کرتا ہے کیونکہ یداہ سے مراد حقیقی ہاتھ ہیں۔ تو اس شخص نے مرادی معنی کو معطل کیا اور غیر مرادی معنی کو ثابت کیا۔

اور جب کوئی یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ سے کیا مراد ہے

اور میں اس کی مراد کو اللہ پر چھوڑتا ہوں، نہ میں اس سے حقیقی ہاتھ ثابت کرتا ہوں اور نہ کوئی دوسرا معنی لیتا ہوں تو یہ تعطیل ہے تحریف نہیں کیونکہ تحریف میں لفظ کے معنی کو بدل دیا جاتا ہے اور اس کا مطلب کچھ اور بتایا جاتا ہے جبکہ تعطیل یہ ہے کہ آدمی اس کا معنی ہونے کے باوجود کوئی بھی معنی مراد نہ لے۔

اہل سنت (یعنی سلفی) تحریف اور تعطیل دونوں طریقوں سے بری ہیں۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی و مراد کو چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی مراد لیا جائے۔ دوسرا طریقہ اہل تفویض کا ہے یعنی صفت کا حقیقی معنی اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

سلفی معنی کو اللہ تعالیٰ پر نہیں چھوڑتے بلکہ کہتے ہیں کہ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ سے اللہ کے دو حقیقی ہاتھ مراد ہیں نعمت اور قوت مراد نہیں ہے۔

غرض اہل سنت (یعنی سلفی) نہ تحریف کے قائل ہیں اور نہ تفویض کے۔

بہر حال اس میں شک نہیں کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اہل سنت کا (یعنی سلفیوں کا) طریقہ تفویض کا ہے تو وہ غلط کہتے ہیں کیونکہ اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا طریقہ یہ ہے کہ وہ مرادی معنی کو ثابت مانتے ہیں البتہ اس کی کیفیت (شکل و صورت) کو تفویض یعنی اللہ کے حوالے کرتے ہیں .... اس سے معلوم ہوا کہ جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتے ہیں، معنی مراد میں تفویض کرنا (جیسا اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین کرتے ہیں) سب سے برا بدعتی قول ہے۔

یہی بات علامہ خلیل ہراس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

تحريف الكلام: امالته عن المعنى المتبادر منه الى معنى آخر لا يدل عليه اللفظ الا باحتمال مرجوح فلا بد فيه من قرينة تبين انه المراد۔

تعطيل الكلام: المراد به هنا نفى الصفات الالهية و انكار قيامها بذاته تعالى۔

فالفرق بين التحريف والتعطيل ان التعطيل نفى للمعنى الحق الذى دل عليه الكتاب والسنة و اما التحريف فهو تفسير النصوص بالمعانى الباطلة

التی لا تدل علیها......

یوجدان معا فیمن اثبت المعنی الباطل و نفی المعنی الحق و یوجد التعطیل بدون التحریف فیمن نفی الصفات الواردة فی الکتاب والسنة و زعم ان ظاهرها غیر مراد و لکنه لم یعین لها معنی آخر و هو ما یسمونه بالتفویض۔

و من الخطأ القول بان هذا هو مذهب السلف کما نسب ذلك الیهم المتاخرون من الاشاعرة و غیرهم فان السلف لم یکونوا یفوضون فی علم المعنی ولا کانوا یقرءون کلاما لا یفهمون معناه بل کانوا یفهمون معانی النصوص من الکتاب والسنة و یثبتونها لله عزوجل ثم یفوضون فیما وراء ذلك من کنه الصفات او کیفیاتها کما قال مالك حین سئل عن کیفیة استوائه تعالی علی العرش الاستواء معلوم و الکیف مجهول...... لیس المراد من قوله من غیر تکییف انهم ینفون الکیف مطلقا فان کل شیء لا بد ان یکون علی کیفیة ما ولکن المراد انهم ینفون علمهم بالکیف اذ لا یعلم کیفیة ذاته و صفاته الا هو سبحانه۔ (شرح العقیدة الواسطیه للخلیل هراس ص 20-22)

(ترجمہ: کلام میں تحریف اس کو کہتے ہیں کہ ظاہر معنی کو چھوڑ کر ایسے کسی دوسرے معنی کو اختیار کرنا جس پر لفظ کی دلالت مرجوح درجہ میں ہو لہٰذا کلام میں ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو واضح کرے کہ دوسرا معنی مراد ہے۔

کلام میں تعطیل سے یہاں مراد ہے صفات الٰہی کی نفی کرنا اور ذات خداوندی کے ساتھ ان کے قیام کا انکار کرنا۔

تحریف اور تعطیل میں فرق یہ ہے کہ تعطیل میں اس معنی حق کی نفی کی جاتی ہے جس پر کتاب وسنت دلالت کرتی ہیں اور تحریف میں نصوص کی ان باطل معانی کے ساتھ تفسیر کی جاتی ہے جن پر کتاب وسنت دلالت نہیں کرتیں۔

جو شخص باطل معنی کا اثبات کرے اور معنی حق کی نفی کرے اس نے تحریف و تعطیل دونوں کا ارتکاب کیا۔ اور جو کتاب وسنت میں وارد صفات کی نفی کرے بایں طور کہ دعویٰ

کرے کہ ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں لیکن کسی دوسرے معنی کی تعیین بھی نہ کرے تو یہ تعطیل ہے تحریف نہیں ہے اور لوگ اس کو تفویض کہتے ہیں۔

یہ کہنا کہ سلف کا مذہب تفویض ہے جیسا کہ ان کی طرف متاخر اشاعرہ وغیرہ نے منسوب کیا ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ سلف معنی کے علم کو تفویض نہیں کرتے تھے اور نہ ایسا کلام پڑھتے تھے جس کا معنی وہ سمجھتے نہ ہوں بلکہ وہ کتاب وسنت کی نصوص کے معنی کو سمجھتے تھے اور اللہ عزوجل کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے پھر اس کے بعد صفات کی کنہ وحقیقت یا ان کی کیفیات کو تفویض کرتے تھے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ عرش پر اللہ کے استوا کی کیا کیفیت ہے تو انہوں نے فرمایا استوا کا معنی تو معلوم ہے کیونکہ یہ بلند ہونے کو اور قرار پکڑنے کو کہتے ہیں اور کیفیت نامعلوم ہے...... "بلا کیفیت" کہنے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ کیفیت یعنی شکل وصورت کی سرے سے نفی کرتے تھے کیونکہ کسی نہ کسی کیفیت کا ہونا تو ناگزیر ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ کیفیت کے علم کی نفی کرتے تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی کیفیت کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں کوئی اور نہیں جانتا)۔

ہم کہتے ہیں

کنہ، حقیقت اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنی الفاظ ہیں لیکن علامہ اوپر کی عبارت میں ایک جگہ لکھتے ہیں بل کانوا یفهمون معانی النصوص من الکتاب والسنة و یثبتونها لله عزوجل ثم یفوضون فیما وراء ذلکمن کنه الصفات او کیفیتها (بلکہ وہ کتاب وسنت کی نصوص کے معنی کو سمجھتے تھے اور اللہ عزوجل کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد صفات کی کنہ یا ان کی کیفیات کو تفویض کرتے تھے)۔

معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے کنہ اور کیفیت کو ہم معنی سمجھ لیا ہے ورنہ یہ تو اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب ہے کہ متشابہ صفات کی حقیقت وکنہ اللہ کے سپرد ہیں۔

آگے بڑھنے سے پہلے ہم یہاں معتزلہ، جہمیہ اور خوارج کے عقائد کا کچھ مختصر

تعارف کراتے ہیں۔

جہمیہ

جہمیہ جہم بن صفوان کے پیروکار تھے۔ ان کے چند بنیادی عقائد یہ تھے:

1- جن صفات کے ساتھ مخلوق متصف ہو اللہ تعالیٰ کو ان کے ساتھ متصف ماننا جائز نہیں کیونکہ یہ تشبیہ کا موجب ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ حی (زندہ) اور علیم نہیں ہیں کیونکہ انسان میں یہ صفات پائی جاتی ہیں۔

2- بندہ مجبور محض ہے اور اس کی طرف افعال کی نسبت مجازی ہے لہٰذا مخلوق قدرت، فعل اور خلق کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ جب یہ مخلوق کی صفات نہیں ہیں تو اللہ تعالیٰ کی صفات ہوسکتی ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ قادر، فاعل اور خالق ہیں۔

3- کسی شے کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کو اس شے کا علم نہیں ہوتا البتہ تخلیق کے بعد ہوتا ہے۔

4- جب اہل جنت جنت کی لذتوں سے ایک عرصہ تک مزے حاصل کرلیں گے اور اہل جہنم دوزخ کی تکلیفوں سے ایک عرصہ تک عذاب برداشت کرلیں گے تو بالآخر دونوں فنا ہوجائیں گی۔ اور قرآن پاک میں تو یہ ہے کہ **خالدین فیھا** تو اس سے مراد مبالغہ اور تاکید ہے یعنی طویل مدت۔

5- جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوئی پھر بھی وہ انکار کرے تو انکار سے وہ کافر نہ ہوگا کیونکہ انکار سے علم و معرفت زائل نہیں ہوتی۔

معتزلہ

ان کے چند بنیادی اور مشترکہ عقائد یہ تھے۔

1- یہ صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے عالم ہیں، اپنی ذات سے قادر ہیں اور اپنی ذات سے حی ہیں، علم، قدرت اور حیات سے نہیں۔

2- یہ جنت میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کی نفی کرتے ہیں۔

3- بندہ اپنے اچھے برے افعال پر قادر ہے اور ان کا خالق ہے۔

4- اللہ تعالیٰ کی طرف شر و ظلم کی نسبت کرنا اور فعل یعنی کفر و معصیت کی نسبت کرنا درست نہیں کیونکہ ظلم کی تخلیق بھی ظلم ہے۔

5- ارادہ، سمع اور بصر ایسی صفات نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں۔

6- اللہ تعالیٰ کا کلام حادث ہے اور کسی محل میں حرف و صوت کی صورت میں مخلوق ہے۔

7- گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان و کفر کے درمیان کے درجہ میں ہوتا ہے اور اگر بے توبہ کے مرجائے تو ہمیشہ کے لیے جہنم میں جائے گا البتہ اس کو کافر کے عذاب سے کم عذاب ہوگا۔

خارجی

امام حق اور امام عادل کے خلاف جو بھی ناحق خروج کرے وہ شریعت کی اصطلاح میں خارجی کہلاتا ہے۔

لیکن یہاں خارجیوں سے مراد وہ جماعت ہے جو حضرت علی ؓ کی فوج میں شامل تھی لیکن جنگ صفین میں جب حضرت معاویہ ؓ کی فوج نے نیزوں پر قرآن پاک اٹھا لیے کہ اس کے حکم پر آجاؤ تو اس جماعت نے مزید لڑائی کرنے سے انکار کردیا اور حضرت علی ؓ کی رائے کے خلاف لڑائی بند کرنے پر مجبور کردیا۔

پھر حضرت علی ؓ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ کو حکم مقرر کرنا چاہتے تھے لیکن خارجیوں نے اعتراض کیا کہ یہ تو آپ کے خاندان کے آدمی ہیں اور حضرت ابوموسیٰ اشعری ؓ کو حکم بنانے پر مجبور کیا۔ پھر حضرت علی ؓ حکمین کی بات پر راضی نہ ہوئے کیونکہ انہوں نے بجائے اس کے کہ یہ بتاتے کہ کون حق پر ہے اور کون ناحق پر ہے اپنے دائرہ کار سے تجاوز کرتے ہوئے اس وقت کے حالات میں کیا کرنا چاہیے اس کا فیصلہ دیا۔ حضرت علی ؓ نے ان کی بات نہ مانی تو اس پر خارجی حضرت علی ؓ کے مخالف ہو

گئے اوران سے کہا کہ آپ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر کے کافر ہو گئے ہیں اس لیے ایمان کی تجدید کیجئے۔خارجیوں نے اپنا یہ عقیدہ بنالیا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے۔

سلفی اشاعرہ و ماتریدیہ کو بدعتی اور فاسق کہتے ہیں

علامہ عثیمین کے استاد علامہ سعدی اشاعرہ کی تکفیر نہیں کرتے البتہ ان کو گمراہ کہتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

ولهذا كان الخوارج والمعتزلة والقدرية ونحوهم من اهل البدع اقساما متنوعة: منهم من هو كافر بلا ريب كغلاة الجهمية الذين نفوا الاسماء والصفات وقدعرفوا ان بدعتهم مخالفة لما جاء به الرسول فهولاء مكذبون للرسول عالمون بذلك۔ ومنهم من هو مبتدع ضال فاسق كالخوارج المتاوّلين الذين ليس عندهم تكذيب للرسول ولكنهم ضلوا ببدعتهم وظنوا ان ما هم عليه هو الحق، ولهذا اتفق الصحابة فی الحكم على بدعة الخوارج و مروقهم كما وردت بذلك الاحاديث الصحيحة فيهم واتفقوا ايضا على عدم خروجهم من الاسلام مع انهم استحلوا دماء المسلمين و اموالهم وانكروا الشفاعة فی اهل الكبائر و كثيرا من الاصول الدينية ولكن تاويلهم منع من تكفيرهم

ومن اهل البدع من هو دون هولاء ككثير من القدرية و كالكلابية والاشعرية فهولاء مبتدعة ضالون فی الاصول التی خالفوا فيها الكتاب والسنة وهی معروفة مشهورة وهم فی بدعهم مراتب ...... (شرح القصيدة النونية ص 296ج4)

(ترجمہ: اسی لئے خوارج، معتزلہ اور قدریہ وغیرہ بدعتیوں کی مختلف قسمیں ہیں۔ ان میں کچھ تو وہ ہیں جو یقیناً کافر ہیں جیسے غالی جہمیہ جو اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کی نفی کرتے ہیں اس کے باوجود کہ ان کو علم ہے کہ ان کی بدعت رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی باتوں کے خلاف ہے۔ یہ لوگ جانتے بوجھتے رسول کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور ان میں کچھ وہ ہیں جو گمراہ اور فاسق بدعتی ہیں جیسے وہ خارجی جو تاویل کرتے ہیں۔ یہ رسول کی

تکذیب نہیں کرتے (کیونکہ رسول کی بتائی ہوئی باتوں کو مانتے ہیں لیکن پھر ان کا مطلب غلط لیتے ہیں) اور (اس لئے) وہ اپنی بدعت کی وجہ سے گمراہ ہیں لیکن پھر بھی اپنے آپ کو حق پر سمجھتے ہیں۔اسی وجہ سے خوارج کے بدعتی ہونے کا اوران کے حق سے نکلنے کا صحابہؓ متفقہ حکم لگاتے ہیں جیسا کہ صحیح احادیث میں وارد ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ خارجی اسلام سے خارج نہیں ہیں اس کے باوجود کہ وہ مسلمانوں کی جان و مال کو مباح سمجھتے ہیں اور کبیرہ گناہوں کے مرتکب کیلئے شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور دین کے بہت سے اصول کا انکار کرتے ہیں لیکن چونکہ وہ تاویل کرتے تھے اس وجہ سے ان کی تکفیر نہیں کی جاتی۔

اور جو ان سے کمتر درجے کے بدعتی ہیں جیسے کہ بہت سے قدری اور کلابی اور اشاعرہ تو یہ اصول میں قران وسنت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے بدعتی اور گمراہ ہیں اور ان کے آپس میں چند درجے ہیں۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

والاشعری و امثاله برزخ بين السلف والجهمية، اخذوا من هؤلاء كلاماً صحيحاً، و من هؤلاء اصولا عقلية ظنوها صحيحة و هی فاسدة، فمن الناس من مال اليه من الجهة السلفية، و من الناس من مال اليه من الجهة البدعية كأبی المعالی و اتباعه۔ (مجموع فتاوی ج 16 ص 471)

(ترجمہ: اشعری اوران جیسے حضرات سلفیوں اور جہمیوں کے درمیان کا ایک طبقہ ہیں۔سلفیوں سے انہوں نے کچھ باتیں لیں اور جہمیہ سے کچھ عقلی اصول ان کو صحیح سمجھ کر لیے حالانکہ وہ حقیقت میں فاسد تھے۔تو کچھ لوگ اشعری کی طرف سلفیت کی جہت سے مائل ہوئے اور کچھ لوگ ان کی طرف بدعت کی جہت سے مائل ہوئے مثلاً ابو المعالی اوران کے پیروکار۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر

لیکن سلفیوں میں سے کچھ لوگ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر کرتے ہیں۔محمود دمشقی اپنی

کتاب اثبات الحد للہ عز وجل میں چند شعر ذکر کرتے ہیں اور ایک صاحب کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بدعتیوں کی اس سے بہتر ہجو نہیں دیکھی۔ وہ اشعار یہ ہیں:

الاشعرية ضلال زنا دقة   اخوان من عبد العزى مع اللات
بربهم كفروا جهرا وقولهم   اذا تدبرته اسوا المقالات
ينفون ما اثبتوا عودا ببدئهم   عقائد القوم من اوهى المحالات (ص196)

(ترجمہ: اشاعرہ گمراہ ہیں، زندیق ہیں اور لات وعزیٰ کی پوجا کرنے والوں کے بھائی ہیں۔ انہوں نے اعلانیہ اپنے رب کا انکار کیا اور اگر تم غور کرو تو تم ان کے عقائد کو سب سے برا پاؤ گے۔ جن عقائد کا سلفیوں نے اثبات کیا یہ ان کی نفی کرتے ہیں اور ان کے اپنے عقیدے انتہائی محال اور واہی ہیں)۔

اس کتاب پر جن صاحب نے حاشیہ لکھا ہے وہ لکھتے ہیں:

متقدمین اشاعرہ کے بارے میں

تكفير الاشاعرة محل خلاف بين اهل السنة كما ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله فى بيان تلبيس الجهمية وهو يتكلم عن الصفاتية الذين اقروا ببعض الصفات وجحدوا بعضها فقال: هؤلاء يومنون بعض اسماء الله تعالىٰ و يكفرون ببعض ويومنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ولهذا تنازع الناس فى ايمانهم و كفرهم

ووجه من ذهب من اهل السنة الى تكفيرهم انهم نظروا الى حقيقة مذهب الاشاعرة واصولهم التى بنوا عليها مذهبهم فى الاعتقاد فوجدوها ماخوذة من اصول الجهمية الذين نص السلف على تكفيرهم۔ ومن تلك الاصول نفى متقدمى الاشاعرة لافعال اللّٰه تعالىٰ الاختيارية۔

قال ابن تيمية رحمه الله فى منهاج السنة (ص390 ج2)، والاشعرى تبع فى ذلك للجهمية والمعتزلة الذين نفوا قيام الفعل به تعالى لكن اولئك ينفون الصفات ايضا بخلاف الاشعرية

فهذا بالنسبة لمتقدمى الاشاعرة۔ (حاشیہ اثبات الحد للہ ص197 196)

(ترجمہ: متقدمین اشاعرہ کی تکفیر کے بارے میں اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا آپس میں اختلاف ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنی کتاب بیان تلبیس الجهمية میں ان صفاتیہ کے بارے میں جو اللہ تعالیٰ کی بعض صفات کا اقرار کرتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں: یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے بعض اسماء پر ایمان رکھتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور کتاب اللہ کے بعض حصے کو مانتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور اسی وجہ سے سلفیوں کا ان کے ایمان وکفر کے بارے میں اختلاف ہوا۔

جو سلفی اشاعرہ کی تکفیر کرتے ہیں وہ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ انہوں نے اشاعرہ کے مذہب کی حقیقت پر نظر کی اور ان کے ان اصول وضابطوں کو دیکھا جن پر انہوں نے اپنے عقیدے کی بنیاد رکھی تھی تو ان کے سامنے یہ بات آئی کہ اشاعرہ کے اصول جہمیہ کے اصول سے لئے گئے ہیں اور جہمیہ کے کافر ہونے کی سلفیوں نے تصریح کی ہے۔ اور ان اصول میں سے ایک یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاریہ کی نفی کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ابو الحسن اشعری جہمیہ اور معتزلہ کے تابع ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل کے قیام کی نفی کرتے ہیں البتہ اشاعرہ کے برعکس جہمیہ وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی بھی نفی کرتے ہیں)۔

متاخرین اشاعرہ کے بارے میں

متاخرین اشاعرہ کو سلفی کافر مانتے ہیں جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں۔
ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

أ- اما المتاخرون فانهم والوا المعتزلة وقاربوهم اكثر وقدموهم على اهل السنة والاثبات و خالفوا اوليهم (ص 197۔ فتاویٰ کبری 5\51)۔

(ترجمہ: متاخرین اشاعرہ نے معتزلہ سے تعلق بڑھایا اور ان کی فکر کے قریب ہوئے اور ان کو سلفیوں پر مقدم کیا اور اپنے متقدمین کے خلاف روش اختیار کی)۔

ii- فعلم ان هولاء (يعنى متاخرى الاشاعرة) حقيقة باطنهم باطن المعتزلة والجهمية المعطلة وان كان ظاهرهم ظاهر اهل الاثبات كما ان المعتزلة عند التحقيق حقيقة امرهم امر الملاحدة نفاة الاسماء والصفات بالكلية وان تظاهروا بالرد عليهم (ص 197۔ بيان تلبيس الجهمية)

(ترجمہ: اس سے معلوم ہوا کہ متاخرین اشاعرہ کی حقیقت یہ ہے کہ اندر سے وہ معتزلہ اور جہمیہ کی طرح ہیں جو صفات کی نفی کرتے ہیں اگرچہ اوپر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات کو مانتے ہیں جیسا کہ معتزلہ حقیقت میں اندر سے ملحدوں کی طرح ہیں جو اسماء و صفات کی بالکلیہ نفی کرتے ہیں اگرچہ بظاہر ملحدوں پر رد کرتے ہیں۔)

iii- فعامة ما ذمه السلف والائمة وعابوه على المعتزلة من الكلام المخالف للكتاب والسنة والاجماع القديم لكم منه اوفر نصيب بل تارة تكونون اشد مخالفة لذلك من المعتزلة وقد شاركتموه فى اصول ضلالهم التى فارقوا بها سلف الامة وائمتها ونبذوا بها كتاب الله وراء ظهورهم ...... وانتم شركاؤهم فى هذه الاصول كلها و منهم اخذتموها وانتم فروخهم فيها (ص 197۔ فتاویٰ کبری/ 324)

(ترجمہ: سلف اور ائمہ نے قران و سنت اور اجماع کے مخالف کلام کی وجہ سے معتزلہ کی جو مذمت کی اور ان پر عیب لگایا اور ان کی تکفیر کی تو (اے متاخرین اشاعرہ) تمہارے لئے اس مذمت اور عیب کا زیادہ حصہ ہے لیکن کبھی تو تمہاری مخالفت معتزلہ کی مخالفت سے زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ تم ان کی گمراہی کے اصول میں ان کے شریک ہوئے جن سے امت کے اسلاف اور اس کے ائمہ ان سے جدا ہوئے اور جن کی وجہ سے معتزلہ نے کتاب اللہ کو اپنے پس پشت ڈالا........... اور ان تمام اصول میں تم معتزلہ کے ساتھ ہو۔ یہ اصول تم نے ان ہی سے لئے اور تم ان ہی کے انڈے بچے ہو۔")

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ کی یہ عبارتیں اگرچہ کھلی تکفیر سے خالی ہیں لیکن تکفیر کرنے والوں کی تائید

کرتی ہیں اور ان کے لئے بنیاد فراہم کرتی ہیں۔

پھر ان ہی محشی کے مطابق جن سلفیوں نے اشاعرہ و ماتریدیہ کی صریح تکفیر کی ہے وہ چند یہ ہیں:

1-ابو اسماعیل ہروی 2-احمد بن محمد نہاوندی 3-یحییٰ بن عمار
4-عمر بن ابراہیم 5-ابن قدامہ مقدسی 6-ابن الحنبلی
7-عبدالرحمٰن بن حسن (اثبات الحد للہ ص 202-201)

تنبیہ:

شرح قصیدہ نونیہ میں مذکور ہے کہ ابن تیمیہ تہتر فرقوں والی حدیث میں فرقہ ناجیہ کے علاوہ باقی سب بہتر فرقوں کے کافر ہونے کے قائل نہیں۔ اوپر ذکر ہوا کہ متقدمین اشاعرہ کے کافر ہونے پر سلفیوں کا اختلاف ہے البتہ متاخرین اشاعرہ کے کافر ہونے پر اختلاف نہیں ہے۔ لیکن قصیدہ نونیہ کی شرح کے مقدمے میں ہے کہ جہمیہ کے بارے میں بھی سلفیوں کا اختلاف ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جو سلفی جہمیہ کو کافر فرقہ قرار دیتے ہیں وہ اشاعرہ و ماتریدیہ کو بھی کافر سمجھتے ہیں اور جو جہمیہ کو اسلامی فرقہ شمار کرتے ہیں وہ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر نہیں کرتے۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ومن قال ان الثنتين وسبعين فرقة كل واحد منهم يكفر كفرا ينقل عن الملة فقد خالف الكتاب والسنة و اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بل واجماع الائمة الاربعة وغير الاربعة فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة۔

واما من يقول ببعض التجهم كالمعتزلة ونحوهم الذين يتدينون بدين الاسلام باطنا وظاهرا فهولاء من امة محمد ﷺ بلا ريب وكذلك من هو خير منهم كالكلابيه والكرامية (شرح القصيدة النونية ص 45,46)

(ترجمہ: جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ فرقہ ناجیہ کے علاوہ باقی تمام بہتر فرقے کفر کے مرتکب ہوئے اور اسلام سے خارج ہو گئے اس نے قران، سنت اور اجماع

صحابہ کی مخالفت کی بلکہ ائمہ اربعہ و دیگر ائمہ کے اجماع کی بھی مخالفت کی کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ بہتر کے بہتر فرقے کافر ہیں۔

اور جن فرقوں میں کچھ جہمیت ہے جیسے معتزلہ وغیرہ جو ظاہری و باطنی اعتبار سے دین اسلام کو اختیار کئے ہوئے ہیں وہ حضرت محمد ﷺ کی امت میں بلاریب داخل ہیں اور اسی طرح وہ فرقے ہیں جو مذکور معتزلہ سے کچھ بہتر ہیں مثلا کلابیہ اور کرامیہ)۔

قصیدہ نونیہ کی شرح میں یہ بھی مذکور ہے:

وكان السلف لايفرقون بين الجهمية والمعتزلة فيطلقون على جميعهم جهمية وبعض السلف يخرجون الجهمية من فرق المسلمين ...... الامام عبدالله بن المبارك......... لما قيل له والجهمية ؟ ذكر انها ليست من فرق المسلمين

(شرح القصيدة النونية ج 1ص 52)

(ترجمہ: اور سلف جہمیہ اور معتزلہ کے درمیان فرق نہیں کرتے تھے اور دونوں کو جہمیہ کہتے تھے اور بعض سلف جہمیہ کو اسلامی فرقوں سے خارج اور کافر مانتے تھے...... مثلاً حضرت عبداللہ بن مبارک سے جب جہمیہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اسلامی فرقہ نہیں ہے)۔

تنبیہ

جو حوالے گزرے ان سے یہ بات سامنے آئی کہ سلفیوں کے بڑے چھوٹے سب ہی اشاعرہ و ماتریدیہ کو جہمیہ اور معتزلہ سے اصول وعقائد اخذ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ یہ عجیب دعویٰ ہے جس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں سوائے اس کے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سلفی کہہ کر اسلاف کے کندھوں پر اپنے ناحق عقائد کا بوجھ ڈال دیا اور یہ دیکھ کر کہ ابوالحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ جہمیہ اور معتزلہ کے مذاہب ظاہر ہونے کے بعد ہوئے انہوں نے دعویٰ کیا کہ ان دونوں حضرات نے لامحالہ انہی گمراہ فرقوں سے کچھ کچھ لے کر اپنا مذہب بنالیا۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف دعوی ہی دعویٰ ہے اور سلفیوں کے بارے میں بھی یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اپنے عقائد کرامیہ اور

مشبہہ سے اخذ کئے ہیں جو مندرجہ ذیل عقائد رکھتے تھے۔

مشبہہ حشویہ

1- اللہ تعالیٰ کو چھونا اور ان سے مصافحہ کرنا بلکہ مخلص مسلمانوں کا دنیا اور آخرت میں ان سے معانقہ کرنا ممکن ہے۔

2- اللہ تعالیٰ کا جسم ہے، گوشت ہے، خون ہے، جوارح واعضاء یعنی ہاتھ، پاؤں، سر، زبان، دو آنکھیں اور دو کان ہیں لیکن اس کے باوجود اللہ کا جسم دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے، ان کا خون دیگر خون کی طرح نہیں ہے اور ان کا گوشت دیگر گوشت کی طرح نہیں ہے، یہی حال دوسری صفات کا ہے کہ وہ کسی مخلوق کے مشابہ نہیں ہیں اور نہ کوئی اللہ کے مشابہ ہے۔

قرآن پاک میں اور حدیث میں استواء کا، چہرے کا، دو ہاتھوں کا اور پہلو کا اور آنے کا اور فوقیت کا ذکر ہے تو مشبہہ ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں جو اس وقت سمجھا جاتا ہے جب ان چیزوں کا اطلاق مخلوق اجسام پر کیا جائے۔

مشبہہ حشویہ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات میں اپنی طرف سے کچھ نہیں بناتے۔

(ماخوذ از الملل والنحل۔ عبدالکریم شہرستانی)

کرامیہ

یہ محمد بن کرام کے پیروکار تھے۔

1- محمد بن کرام نے تصریح کی کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استقرار کئے ہوئے ہیں وہ اپنی ذات کے ساتھ جہت فوق میں ہیں اور وہ عرش کی اوپری سطح کے ساتھ مس کرتے ہیں اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل بھی ہوتے ہیں۔

پھر بعض کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کل عرش کو گھیرے ہوئے نہیں ہیں جب کہ بعض کا دعویٰ ہے کہ عرش کی کچھ جگہ خالی نہیں رہتی جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ اللہ

تعالیٰ جہت فوق میں ہیں اور عرش کے محاذی ہیں اس کو مس نہیں کر رہے۔

پھر تیسرے قول والوں کا آپس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور عرش کے درمیان اتنا فاصلہ ہے کہ اگر تمام جہان کے جواہر کو رکھ دیا جائے تو ان کے واسطے سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا عرش کے ساتھ اتصال ہو جائے گا جب کہ بعض کا کہنا ہے کہ ان کے درمیان کا فاصلہ لا متناہی ہے اور عالم سے اللہ تعالیٰ کی مباینت ازلی ہے۔

اکثر کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کا لفظ بولتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ خود قائم ہیں یعنی قائم بذاتہ ہیں۔ یہی ان کے نزدیک جسم کی تعریف ہے۔

اللہ کے لیے حد و انتہا کے بارے میں بھی ان کا اختلاف ہے۔ بعض کرامیہ تمام چھ جہتوں میں اللہ تعالیٰ کو محدود مانتے ہیں، بعض جہت تحت میں محدود مانتے ہیں جب کہ بعض اللہ تعالیٰ کو کسی بھی جہت میں محدود نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اللہ عظیم ہیں۔

کرامیہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ پھر جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہوتا ہے ان کا سبب اللہ کی قدرت ہے اور جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہوتا ہے ان کا سبب ایجاد ہے۔

کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات کرتے ہیں اور کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ علم سے عالم ہیں، قدرت سے قادر ہیں، حیات سے حی ہیں اور مشیت سے ارادہ کرنے والے ہیں۔ یہ تمام صفات قدیم اور ازلی ہیں اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ کبھی یہ اللہ کی صفات میں سمع و بصر کا اضافہ کرتے ہیں اور کبھی یدین (دو ہاتھوں کا) اور وجہ (چہرے) کا اضافہ بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صفات بھی قدیم ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے دیگر ہاتھوں کی طرح نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے دیگر چہروں کی طرح نہیں۔

(ماخوذ از الملل والنحل۔ عبدالکریم شہرستانی)۔

باب 4:

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک سلفیوں کے مسلک سے مختلف ہے

1- امام احمد استواء کے ساتھ ذات کی قید نہیں لگاتے

سألوه عن الاستواء فقال استوى على العرش كيف شاء و كما شاء بلا حد و صفة يبلغها واصف ذكره الخلال في السنة۔ (اثبات الحد لله: ص 217)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے استواء کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے عرش پر استوا کیا جیسے چاہا بغیر حد کے اور بغیر صفت کے جس تک کوئی پہنچ سکے۔)

2- امام احمد تاویل کرتے ہیں

(i) حكى حنبل عن الامام احمد انه سمعه يقول احتجوا على يوم المناظرة فقالوا تجيئ يوم القيامة سورة البقرة و تجئ سورة تبارك قال فقلت لهم انما هو الثواب قال الله جل ذكره وجاء ربك والملك صفا صفا و انما تاتي قدرته۔ (العقيده و علم الكلام ص 504)

ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا کہ مناظرہ کے دن فریق مخالف نے میرے خلاف یہ دلیل دی کہ حدیث میں ہے کہ سورہ بقرہ اور سورہ تبارک قیامت کے دن آئیں گی۔ میں نے جواب دیا کہ اس سے مراد ان کا ثواب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا یعنی اس کی قدرت آئے گی۔)

ii- قال ابن حزم الظاہری روینا عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله فی قولـه تعالیٰ وجاء ربك انما معناہ جاء امر ربك كقوله تعالیٰ ھل ینظرون الا ان تاتیھم الملائكة او یاتی امر ربك۔ والقران یفسر بعضه بعضا ھكذا نقله ابن الجوزی فی تفسیرہ زاد المسیر (العقیدہ و علم الكلام ص 504)

(ترجمہ: ابن حزم ظاہری نے نقل کیا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے وجاء ربک (اور تمہارا رب آیا) کے بارے میں فرمایا کہ اس سے مراد ہے کہ تمہارے رب کا حکم آیا جیسا کہ اس آیت میں ہے:

هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا اَنْ تَاْتِيَهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ يَاْتِيَ اَمْرُ رَبِّكَ۔ (نحل: 33)

(وہ نہیں انتظار کرتے مگر اس کا کہ آئیں ان کے پاس فرشتے یا آئے تمہارے رب کا حکم)۔

اور قرآن کا ایک حصہ دوسرے کی تفسیر کرتا ہے۔ اسی طرح سے ابن الجوزی نے اپنی تفسیر زادالمسیر میں نقل کیا ہے۔)

ان روایتوں کے مطابق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے تاویل کا طریقہ اختیار کیا ہے۔

3- امام احمد رحمہ اللہ تفویض کرتے ہیں

i- لما سئل الامام احمد عن احادیث النزول والرویة و وضع القدم و نحوھا قال نومن بھا و نصدق بھا ولا كیف ولا معنی ۔ (اثبات الحد للہ ص 219,218)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے نزول، رویت اور پاؤں رکھنے کی حدیثوں کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: ہمارا ان پر ایمان ہے اور ہم ان کی تصدیق کرتے ہیں کیفیت اور معنی کی تعیین کئے بغیر)۔

ii- وكان الامام احمد رحمه الله یقول امروا الاحادیث كما جاءت وعلی ما قال جری كبار اصحابه كابراھیم الحربی وابی داؤد والاثرم و من

كبار اتباعه ابو الحسن المنادی وكان من المحققین وكذلك ابو الحسین التمیمی و ابو محمد رزق الله بن عبدالوھاب وغیرھم من اساطین الائمة فی مذھب الامام احمد و جروا علی ما قاله فی حالة العافیة و فی حالة الابتلاء...... (العقیدہ و علم الكلام ص 285)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ احادیث کو ایسے ہی چلاؤ جیسی کہ وہ ہیں --- یعنی ان کے کسی بھی معنی کی تعیین کئے بغیر --- اور جیسے انہوں نے فرمایا ان کے بڑے شاگردوں نے ویسا ہی طریقہ اختیار کیا مثلاً ابراہیم حربی، ابوداؤد اور اثرم نے اور ان کے بڑے پیروکاروں میں سے ابوالحسین منادی نے جو کہ محقق لوگوں میں سے تھے۔ اسی طرح ابوالحسن تمیمی اور ابومحمد رزق اللہ بن عبدالوہاب وغیرہ نے جو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے ستونوں میں سے تھے انہوں نے بھی موافق ومخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کیا۔)

ہم کہتے ہیں

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے بڑے اصحاب جو کہ حنبلی مذہب کے بڑے ستونوں میں سے تھے وہ ابن حامد، ابویعلی اور ابن زاغونی کی باتوں سے متفق نہیں تھے۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن زاغونی وغیرہ کی باتیں خود امام احمد سے ثابت نہیں۔ اگر ہوتیں تو یہ حنابلہ اختلاف نہ کرتے بلکہ ان کو ضرور ذکر کرتے۔

4- امام احمدؒ صفات متشابہات کی تفسیر میں سلفیوں سے اختلاف کرتے ہیں

(i) طبقات الحنابلة میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ عقیدہ مذکور ہے۔

ان للّٰه تعالیٰ یدین وھما صفة له فی ذاته لیستا بجارحتین ولیستا بمركبتین ولا جسم ولا من جنس الاجسام ولا من جنس المحدود والتركیب ولا الابعاض والجوارح ولا یقاس علی ذلك ولا له مرفق ولا عضد ولا فیما یقتضی ذلك من اطلاق قولھم ید الا ما نطق به القرآن الكریم او صحت عن رسول الله ﷺ

السنة فيه (طبقات الحنابلة ص 291 ج 2)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں ان کی صفات ہیں کام کرنے کے اعضا نہیں ہیں اور اللہ مرکب نہیں ہیں۔ اور وہ نہ جسم ہیں اور نہ اجسام کی جنس سے ہیں اور نہ محدود و ترکیب کی جنس سے ہیں اور نہ ابعاض ہیں اور نہ جوارح اور نہ ان پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ اللہ کی کہنی ہے اور نہ بازو ہے۔ اور نہ ہاتھ کے لفظ کا استعمال جن جن معانی کا تقاضا کرتا ہے ان میں سے ہیں سوائے ان کے جن کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہو یا جو نبی ﷺ کی صحیح حدیث میں ہو)۔

نیز امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

ولا يجوز ان يقال استوى بمماسة ولا بملاقاة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا۔ (بحوالہ اہل السنۃ الاشاعرۃ ص:93)

(ترجمہ: یہ کہنا جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عرش کو چھو کر یا اس کے ساتھ لگ کر استوا کیا۔ اللہ تعالیٰ تو اس سے بہت بلند و بڑے ہیں۔)

اعلم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام و مخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين و نصرهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات و خلق القرآن، تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب الحكيم، وأخبار النبي الأمين ﷺ۔

فأما أحمد بن حنبل و داؤد بن على الأصفهاني و جماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، و مقاتل بن سليمان۔ وسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد ان نعلم قطعا أن الله عزوجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، و أن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه و مقدّره۔ وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى:

(خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) (ص: 85) أو أشار باصبعيه عند روايته (قَلْبُ الْمُؤمِنِ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ) وجب قطع يده وقلع اصبعيه۔ وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات و تأويلها لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران: 8) فنحن نحترز عن الزيغ۔

والثاني: أن التأويل أمر مظنون بالإتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالىٰ فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم (كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (آل عمران: 7) آمنا بظاهره، و صدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالىٰ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان و أركانه واحتاط بعضهم أكثر احتياط حتى لم يقرأ اليد بالفارسية، ولا الوجه، ولا الاستواء، ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ۔ فهذا هو طريق السلامة، و ليس هو من التشبيه في شئ۔

(الملل والنحل ص 75,76 ج 1 عبدالكريم الشهر ستاني)

(ترجمہ: جان لو کہ اصحاب حدیث میں سے سلف نے دیکھا کہ معتزلہ علم کلام میں غلو سے کام لے رہے ہیں اور ان سنتوں کی مخالفت پر کمربستہ ہوئے ہیں جن کو وہ ائمہ راشدین کے زمانے سے جانتے چلے آئے ہیں اور انہوں نے دیکھا کہ مسئلہ تقدیر میں بنوامیہ کے حکمران معتزلہ کی تائید کرتے رہے اور بنوعباس کے کئی حکمرانوں نے صفات الٰہی کی نفی میں اور قرآن کے مخلوق ہونے میں معتزلہ کی ہم نوائی کی تو وہ قرآن پاک کی متشابہ آیات اور متشابہ حدیثوں کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کے مذہب وطریقہ کو ثابت کرنے میں متحیر ہوئے۔

امام احمد بن حنبل، داود بن علی اصفہانی اور سلف کے بعض ائمہ نے پچھلے سلف اور اصحاب حدیث مثلا امام مالک اور مقاتل بن سلیمان کے طریقے کو سلامتی کا طریقہ سمجھ کر اسے اختیار کیا اور کہا کہ قرآن وسنت میں جو کچھ وارد ہوا ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ہم صفات متشابہ کے معنی کے درپے نہیں ہوتے کیونکہ ہمیں اس بات کا قطعی علم ہے کہ اللہ عزوجل کسی بھی مخلوق کے مشابہ نہیں ہیں اور ذہن میں اللہ تعالیٰ کی ان صفات کے بارے میں جو تخیل پیدا ہوتا ہے وہ ذہن کی اختراع ہے جو خود مخلوق ہے۔ اور وہ حضرات تشبیہ سے اس حد تک بچتے تھے کہ کہتے تھے کہ جو کوئی یہ قرآنی الفاظ خَلَقْتُ بِیَدَیَّ (میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا) پڑھتے ہوئے اپنے ہاتھ کو حرکت دے یا یہ حدیث قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن (مومن کا دل رحمان کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے) روایت کرتے ہوئے اپنی دو انگلیوں سے اشارہ کرے تو واجب ہے کہ اس کا ہاتھ اور اس کی دو انگلیوں کو کاٹ دیا جائے اور ان حضرات نے کہا کہ ان آیات کی تفسیر اور تاویل کرنے میں وہ دو وجہ سے توقف کرتے ہیں۔

1- متشابہ کے معنی وتاویل کے درپے ہونے سے قرآن پاک میں ممانعت ہے۔

فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون امنا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولوا الالباب۔

تو وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات کے پیچھے لگتے ہیں گمراہی پھیلانے کی غرض سے اور غلط مطلب ڈھونڈنے کی غرض سے حالانکہ ان کا مطلب سوائے اللہ کے کوئی نہیں جانتا اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم یقین رکھتے ہیں اس پر سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور (سمجھانے سے) صرف وہی سمجھتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

2- اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تاویل ظنی ہوتی ہے اور صفات الٰہی میں ظن سے کچھ

کہنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ہم ظن سے کسی معنی کی تعیین کریں جو اللہ تعالیٰ کی مراد کے موافق نہ ہو۔ اس سے تو ہم زیغ وکجی میں پڑ جائیں گے۔ لہٰذا ہم راسخون فی العلم کے طریقے پر چلتے ہوئے ان ہی کی بات کرتے ہیں کہ کل من عند ربنا (ہر بات کا علم ہمارے رب کے پاس ہے) ہم متشابہ آیات کے ظاہر (الفاظ) پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کے باطن (یعنی ان کے معانی) کی تصدیق کرتے ہیں جو اللہ کے ہاں ہیں اور ہم ان کے معنی کے علم کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں اور ہم ان کے معنی کو جاننے کے مکلف بھی نہیں ہیں کیونکہ ان کے معنی کو جاننا نہ ایمان کی شرط ہے اور نہ اس کا رکن ہے۔

اور ان میں سے بعض حضرات نے صفات متشابہات میں اس حد تک احتیاط کی کہ وہ قران وحدیث کے عربی لفظ مثلاً ید، وجہ اور استوٰی کا کسی دوسری زبان میں ترجمہ تک نہیں کرتے تھے اور اس کو جیسے وہ وارد ہے اسی طرح ذکر کرتے تھے (یعنی اردو میں بیان کرتے ہوئے ید کو ید ہی کہتے تھے)۔ یہ طریقہ واقعی سلامتی والا ہے اور تشبیہ سے خالی ہے۔

باب:5

اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات میں عقل کی کارگزاری

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

أن العقل لا مدخل له في باب الأسماء والصفات:

لأن مدار إثبات الأسماء والصفات أو نفيها على السمع، فعقولنا لا تحكم على الله أبداً، فالمدار إذًا على السمع، خلافًا للأشعرية والمعتزلة والجهمية وغيرهم من أهل التعطيل، الذين جعلوا المدار في إثبات الصفات أو نفيها على العقل، فقالوا: مااقتضى العقل إثباته، أثبتناه، سواء أثبته الله لنفسه أم لا! وما اقتضى نفيه، نفيناه، وإن أثبته الله! وما لايقتضي العقل إثباته ولا نفيه، فأكثرهم نفاه، وقال: أن دلالة العقل إيجابية، فإن أوجب الصفة، أثبتناها، وإن لم يوجبها، نفيناها! ومنهم من توقف فيه، فلا يثبتها، لأن العقل لا يثبتها، لكن لا ينكرها، لأن العقل لا ينفيها، ويقول: نتوقف ! لأن دلالة العقل عند هذا سلبية، إذا لم يوجب، يتوقف، ولم ينف!۔

فصار هؤلاء يحكمون العقل فيما يجب أو يمتنع على الله عزوجل۔

فيتفرع على هذا: مااقتضى العقل وصف الله به، وصف الله به، وإن لم يكن في الكتاب والسنة، وما اقتضى العقل نفيه عن الله، نفوه، وإن كان في الكتاب والسنة، ولهذا يقولون: ليس لله عين، ولا وجه، ولا له يد، ولا استوى على العرش، ولا ينزل إلى السماء الدنيا...... لكنهم يحرفون، ويسمون

تحريفهم تأويلاً، ولو أنكروا إنكار جحد، لكفروا، لأنهم كذبوا، لكنهم ينكرون إنكار ما يسمونه تأويلاً، وهو عندنا تحريف، والحاصل أن العقل لا مجال له في باب أسمائه وصفاته۔

فإن قلت: قولك هذا يناقض القرآن، لأن الله يقول: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾ (المائدة: 50)، والتفضيل بين شيء و آخر مرجعه إلى العقل، وقال عزوجل: وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى (النحل: 160)،، وقال: أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ، أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (النحل:17) .... و أشباه ذلك مما يحيل الله به على العقل فيما يثبته لنفسه وما ينفيه عن الآلهة المدعاة؟۔

فالجواب أن نقول: إن العقل يدرك ما يجب لله سبحانه و تعالىٰ و يمتنع عليه على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل: فمثلاً: العقل يدرك بأن الرب لابد أن يكون كامل الصفات، لكن هذا لا يعني أن العقل يثبت كل صفة بعينها أو ينفيها، لكن يثبت أو ينفي على سبيل العموم أن الرب لا بد أن يكون كامل الصفات سالمًا من النقص۔

فمثلا: يدرك بأنه لا بد أن يكون الرب سميعاً بصيراً، قال إبراهيم لأبيه: يَأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا (مريم:42۔)

ولا بد أن يكون خالقا، لأن الله قال: أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ (النحل: 17) وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا (النحل :142)۔

يدرك هذا، ويدرك بأن الله سبحانه وتعالىٰ يمتنع أن يكون حادثًا بعد العدم، لأنه نقص، ولقوله تعالى محتجًا على هؤلاء الذين يعبدون الأصنام: وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ (النحل: 20)، إذًا يمتنع أن يكون الخالق حادثًا بالعقل۔

العقل أيضاً يدرك بأن كل صفة نقص فهي ممتنعة على الله۔ لأن الرب لا بد أن يكون كاملاً، فيدرك بأن الله عزوجل مسلوب عن العجز، لأنه صفة

نقص، إذا كان الرب ـ عاجزا و عصى و اراد ان يعاقب الذى عصاه و هو عاجز فلا يمكن۔

اذا العقل يدرك بان العجز لا يمكن ان يوصف الله به والعمى كذلك والصمم كذلك و الجهل كذلك...... وهكذا على سبيل العموم ندرك ذلك لكن على سبيل التفصيل...... لايمكن ان ندركه فنتوقف فيه على السمع (شرح العقيدة الواسطية ص 37,38)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے اثبات کا یا ان کی نفی کا مدار نقلی وشرعی دلائل پر ہے، عقلی پرنہیں کیونکہ عقل اللہ پر کوئی حکم نہیں لگا سکتی۔

اشاعرہ، معتزلہ، جہمیہ اور دیگر اہل تعطیل جو صفات کے اثبات ونفی میں عقل کو مدار بناتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عقل اللہ کیلئے جس صفت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہے ہم اس کو ثابت مانتے ہیں خواہ اللہ نے اپنے لئے اس کا اثبات کیا ہو یا نہیں۔ اسی طرح عقل جس صفت کی نفی کا تقاضا کرتی ہے ہم اس کی نفی کرتے ہیں اگر چہ اللہ نے اپنے لئے اس کا اثبات ہی کیا ہو۔ اور عقل جس صفت کا اللہ کیلئے نہ اثبات کرتی ہو نہ نفی کرتی ہو تو ان مذکورہ فرقوں میں سے اکثر اس کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقل کی دلالت ایجابی (یعنی اثباتی) ہوتی ہے لہٰذا عقل اگر کسی صفت کا اثبات کرے تو ہم اس کو ثابت مانیں گے اور اگر اثبات نہ کرے تو ہم اس کی نفی کریں گے۔

مذکورہ بالا لوگوں میں سے کچھ توقف کرتے ہیں اور ان کے نزدیک عقل چونکہ صفت کا اثبات نہیں کرتی لہٰذا یہ لوگ عقل سے اللہ کی صفت کا اثبات نہیں کرتے اور چونکہ عقل کسی صفت کی نفی بھی نہیں کرتی اس لئے وہ صفت کا انکار بھی نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہم توقف کرتے ہیں......

غرض اللہ تعالیٰ پر کیا چیز واجب اور کیا منع ہے اس بارے میں عام طور سے یہ لوگ عقل کو حکم بناتے ہیں۔

• اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اللہ کیلئے عقل جس صفت کا تقاضا کرتی ہے آدمی اس کو

اللہ کا وصف جانے اگر چہ کتاب وسنت میں اس کا ذکر نہ ہو، اور اللہ کیلئے عقل جس وصف کی نفی کرتی ہو آدمی اس کے وصف ہونے کی نفی کرے اگر چہ کتاب وسنت میں اس کا تذکرہ موجود ہو۔ اس وجہ سے وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کی نہ آنکھ ہے، نہ چہرہ ہے، نہ ہاتھ ہے، نہ اس نے عرش پر استواء کیا ہے اور نہ وہ آسمان دنیا پر نازل ہوتا ہے...... یہ لوگ ان میں تحریف کرتے ہیں اور اس تحریف کو تاویل کہتے ہیں۔ وہ ان صفات کا اگر سرے سے انکار کرتے تو یہ قرآن کی تکذیب ہوتی اور یہ لوگ کافر ہوتے لیکن ان کا انکار تاویل کی صورت میں ہے جو ہمارے نزدیک تحریف ہے......

اگر کوئی کہے کہ تمہاری یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کے اثبات وانکار میں عقل کو کچھ دخل نہیں ہے خود قرآن کے مناقض ہے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا۔ مائدہ: 50 (حکم دینے میں کون اللہ سے بہتر ہے) یعنی انسان بھی حکم کرتا ہے اور اللہ بھی حکم دیتے ہیں لیکن اللہ کا حکم انسان کے حکم سے بہتر ہے۔ غرض حاکم اللہ کی صفت بھی ہے اور انسان کی بھی لیکن اللہ کی صفت انسان کی صفت سے کہیں بڑھ کر ہے۔ یہ جو دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت ہے اس کا مدار عقل پر ہے...... اَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ نحل: 17 (کیا جو پیدا کرتا ہے اس کی مانند ہے جو پیدا نہیں کرتا) اس آیت میں اللہ اپنے لئے تخلیق کو ثابت کرتے ہیں اور دیگر معبودوں سے اس کی نفی کرتے ہیں اور ان دونوں میں فرق کرنے کیلئے آدمی کو اس کی عقل کے حوالے کرتے ہیں۔

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جو چیزیں اللہ کیلئے واجب ہیں اور جو محال ہیں عقل ان کا اجمالی ادراک کرتی ہے تفصیلی نہیں مثلاً:

i- عقل اس کا ادراک کرتی ہے کہ اللہ میں صفات کمال ہوں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ عقل ہر ہر صفت کا اثبات کرے یا اس کی نفی کرے......

ii- عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع وبصیر ہوں۔ يَا اَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِيْ عَنْكَ شَيْئًا۔ (مریم: 42)

iii- عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں۔ اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ (نحل:17)

iv- عقل ادراک کرتی ہے کہ یہ محال ہے کہ اللہ پہلے معدوم ہوں پھر وجود میں آئے ہوں۔ وَالَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ لَا يَخْلُقُوْنَ شَيْئًا وَّهُمْ يُخْلَقُوْنَ۔

v- عقل ادراک کرتی ہے کہ ہر صفت نقص اللہ کیلئے محال ہے کیونکہ اللہ کے لئے کامل ہونا ناگزیر ہے۔غرض عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں عجز نہیں ہے کہ کیونکہ وہ صفت نقص ہے۔ اگر اللہ عاجز ہوں اور بندہ ان کی نافرمانی کرے اور اللہ نافرمان کو سزا دینا چاہیں تو نہ دے سکیں گے۔

vi- عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عجز کے ساتھ متصف ہونا ممکن نہیں ہے۔اندھے پن، بہرے پن اور جہالت کا بھی یہی حکم ہے)۔

هم کہتے ہیں

1- علامہ عثیمین نے اشاعرہ کی طرف منصوص صفات کی نفی کی نسبت کرنے میں انصاف نہیں کیا۔ اشاعرہ منصوص صفات کی نفی نہیں کرتے۔ وہ ان کو مانتے ہیں البتہ یہ دیکھ کر کہ ان کے ظاہری معنی لینے کا عقل انکار کرتی ہے اس لئے ان کے متقدمین ان کے حقیقی معنی کو اللہ پر چھوڑتے ہیں۔ اس کو انکار سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔ اگرچہ بعد میں علامہ عثیمین انکار کو تاویل کے معنی دیتے ہیں لیکن پہلے تو انہوں نے کھلے لفظوں میں اشاعرہ کی طرف نفی کی نسبت کی ہے۔ ان کی عبارت دوبارہ دیکھئے وما اقتضى العقل نفيه عن الله نفوه و ان كان فى الكتاب والسنة ولهذا يقولون ليس لله عين ولا وجه ولا له يد ولا استوى على العرش ''یعنی عقل اللہ سے جس صفت کی نفی کا تقاضا کرتی ہے یہ اس کی نفی کرتے ہیں اگرچہ وہ کتاب وسنت میں مذکور ہو۔ اس لئے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کی نہ آنکھ ہے، نہ چہرہ ہے، نہ ہاتھ ہے، نہ اس نے عرش پر استوا کیا ہے اور نہ اس نے آسمان دنیا پر نزول کیا۔)

قارئین کو پوری تاکید کے ساتھ یہ تاثر دینے کے بعد کہ اشاعرہ ان صفات کی نفی کرتے ہیں علامہ عثیمین آگے اپنا دامن بچانے کو لکھتے ہیں کہ یہ انکار تاویلی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تاویل کو انکار کہنا بھی غلط ہے کیونکہ تاویل اس وقت کی جاتی ہے جب آدمی نص میں مذکور کو ثابت مانے لیکن پھر کسی وجہ سے ظاہری معنی لینا ممکن نہ ہو اس وقت کوئی دوسرا مطلب لیا جاتا ہے۔ اس کو تاویل کہتے ہیں۔ مذکورہ صفات میں سلفی نصوص کا ظاہری مطلب لیتے ہیں۔ اشاعرہ بھی ان نصوص کو مانتے ہیں ان کا انکار نہیں کرتے لیکن ظاہری مطلب کو عقل کے خلاف سمجھتے ہیں لہٰذا ان کے مطلب کو یا تو اللہ پر چھوڑ دیتے ہیں یا اس کا کوئی ایسا مطلب لیتے ہیں جو اللہ کے شایان شان ہو۔

رہی علامہ عثیمین کی یہ بات کہ ''جو چیزیں اللہ کے لیے واجب ہیں اور جو محال ہیں عقل ان کا اجمالی ادراک کرسکتی ہے تفصیلی نہیں'' یہ بات اس وقت درست ہوگی جب تنہا عقل ہو اور نصوص کی رہنمائی حاصل نہ ہو۔ جب ہمیں نصوص سے معلوم ہوا کہ اللہ کے ہاتھ پیر ہیں، پنڈلی ہے، چہرہ ہے اور آنکھ وغیرہ ہے تو اب سوال یہ نہیں ہے کہ عقل ان کا ادراک کرسکتی ہے یا نہیں بلکہ اب سوال یہ ہے کہ ان سے کیا مراد ہے؟ نصوص میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ لہٰذا اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ہم عقل سے کام لیں۔ عقل کا یہ کام تو نہیں ہے کہ وہ نصوص کا انکار کرے یا ان کے برعکس کو ثابت کرے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ نصوص پر غور کرے اور دیکھے کہ ان سے صحیح مراد کیا ہوسکتی ہے۔

سلفی حضرات اپنی عقل سے کام لے کر کہتے ہیں کہ وہ ان کے ظاہری معنی کو ہی حقیقی معنی سمجھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ بھی عقل سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب لیں تو اللہ کی ذات اجزاء سے مرکب قرار پائے گی۔ حالانکہ ہمیں ایک تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں کچھ تفصیل معلوم نہیں۔ اور دوسرے جو ذات اجزاء سے مرکب ہو وہ ان اجزاء کی محتاج ہوتی ہے اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی شایان شان نہیں ہے۔ لہٰذا یہ صفات متشابہات ہیں جن کو ماننے کے بعد ان کی حقیقت کو ہم اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں

جیسا کہ متقدمین نے کیا یا عوام کے عقائد کی حفاظت کے لیے ایسے معنی لیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں۔ یہ متاخرین کرتے ہیں۔

غیر مقلدین کے ایک بڑے عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''امام ابن تیمیہ کے نزدیک جس عقل کو کچھ دخل نہیں اس سے مراد فلاسفہ و متکلمین کی مصطلحہ ومخترعہ عقل ہے، وہ عقل نہیں جو اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو بخشی ہے اور جس سے کام لینے کی قرآن و حدیث میں تاکید ہے اور جس کی طرف امام صاحب (ابن تیمیہ) نے اپنی تصانیف میں جگہ جگہ توجہ دلائی اور اس پر زور دیا ہے۔''

(حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ، حاشیہ ص 408)

مذکورہ بالا بحث کا حاصل یہ ہے کہ

1- جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہیں اور جو چیزیں اللہ کے لیے ممتنع اور محال ہیں عقل ان کا اجمالی ادراک کرسکتی ہے تفصیلی نہیں۔

2- عقل اس بات کا اجمالی ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں صفات کمال ہوں اور اللہ تعالیٰ میں صفات نقص نہ ہوں۔

3- عقل اس کا ادراک و تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عاجز نہ ہوں اور ان میں احتیاج و عجز کی کوئی صورت نہ ہو۔

4- عقل اس کا ادراک و تقاضا کرتی ہے کہ جو صفت اللہ میں بھی ہو اور انسان میں بھی ہو وہ اللہ تعالیٰ میں انسان سے اس درجہ بڑھ کر ہو کہ دونوں میں نسبت طے کرنا محال ہو۔

تنبیہ

مذکورہ بالا نکات وہ ہیں جن کا ذکر حضرات ابن تیمیہ، عثیمین اور عطاء اللہ حنیف نے کیا ہے۔ ان ہی نکات کو سامنے رکھ کر ہم نے اپنی عام عقل سے اگلے دو نکتے بھی سمجھے ہیں۔

5- نصوص میں جن صفات کا ذکر ہے عقل اس بات کا ادراک اور تقاضا کرتی ہے کہ ان کا ایسا معنی لیا جائے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو ایسا معنی نہ لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ میں نقص و عجز نکلتا ہو اور نہ ایسا معنی لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ میں احتیاج نکلتی ہو۔

6- عقل اس بات کا بھی ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفات نصوص میں مذکور ہیں ان کا ایسا معنی نہ لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات جو قدیم ہے اور ازلی و ابدی ہے حادث ومتغیر صفات کا محل بن جائے۔ اس لیے اگر صفت پر دلالت کرنے والے لفظ کے ظاہری معنی لینے میں یہ خرابی لازم آتی ہو تو اس معنی کو چھوڑ دیں کیونکہ لازم کا بطلان ملزوم کے بطلان پر دلیل ہوتا ہے۔ اور ایسا معنی لیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو یا زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کے معنی کو اللہ کے سپرد کر دیں اور خود یہ ایمان رکھیں کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے جو مراد ہے وہ حق ہے۔ یہ مضمون کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جو قدیم وازلی ہے کیا حوادث کا محل بن سکتی ہے ہم نے باب 9 کی آخری فصل میں اس پر تفصیل سے لکھا ہے۔

اپنی اس کتاب میں ہم نے جو عقلی دلائل دیئے ہیں یا سلفیوں کے دلائل کا عقلی جواب دیا ہے وہ عقل کے اسی دائرے میں ہے جس کو سلفی حضرات تسلیم کرتے ہیں۔

مولانا عطاء اللہ حنیف کا اعتراض اور اس کا جواب

مولانا لکھتے ہیں:

''امام ابن تیمیہ العقیدۃ الحمویۃ الکبری میں فرماتے ہیں:

بعض لوگ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اس لیے مجبوراً تاویل کرنی پڑتی ہے۔ لیکن اس فاسد بات کے غلط ہونے پر یہی دلیل کافی ہے کہ یہ حضرات اب تک کوئی ایسی معیاری عقل نہیں بتا سکے جس کے بل بوتے پر کسی امر کو محال عقلی قرار دیا جا سکے۔ ان حضرات کا اپنا یہ حال ہے کہ ایک صاحب کسی بات کو سند

جواز عنایت فرماتے ہیں، تو دوسرے صاحب اسی کو واجب تک پہنچاتے ہیں۔ تیسرا آتا ہے تو وہ اسی شے کو عقلاً محال کہہ دیتا ہے۔ میں حیران ہوں کہ وہ عقل ہے کون سی جس سے قران و حدیث کے عقائد و مسائل کو ناپا اور تولا جائے۔ سچ فرمایا تھا حضرت امام مالک نے کہ جو بھی مدعی عقل چرب زبان مناظرہ باز آئے گا کیا اس کے جدل سے مرعوب ہو کر ہم ان باتوں کو ترک کر دیں گے جن کو حضرت جبرئیل اللہ تعالیٰ کی طرف سے جناب محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف لائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا (1) ہرگز ہرگز عقلاً محال نہیں (2) قران وحدیث کی تصریحات میں جو اس بارے میں آئی ہیں تاویل کی گنجائش نہیں۔ (3) اگر اس قسم کی نصوص میں تاویل کا دروازہ کھولا جائے گا تو ان باطنیوں کا آپ کے پاس کوئی جواب نہیں جنھوں نے صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج اور دوسرے منصوص احکام میں کئی تاویلات کر کے شریعت محمدیہ کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔

امام صاحب (ابن تیمیہ) کی یہ مدلل تصریح مصنف (محمد ابو زہرہ) کے شبہے کے ازالے کے لیے کافی ہے۔ ایسی تصریحات امام صاحب (ابن تیمیہ) کی تصانیف میں بہت جگہ ملتی ہیں اور بڑی صاف، زوردار اور مدلل۔ اگر ان کے ملاحظہ کے بعد بھی کسی کے ذہن میں یہ مسئلہ نہیں آتا یا اس کی عقل قاصر ہے تو ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ وہ عقل شفاف نہیں، اصطلاحات مبتدعہ اور تفلسف کی دلدل میں گرفتار ہے۔ (حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حاشیہ ص 412)

مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ آگے لکھتے ہیں:

''امر واقعہ یہ ہے کہ

(1) فوقیت باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی دوسرے مسائل صفات کی طرح تاویل کرنے سے ادراک بشری سے قریب نہیں بلکہ بعید تر ہوا ہے۔ ہر عقلمند نے تاویل میں اپنی اپنی عقل کی بولی بولی ہے......

(2) بخلاف اس کے سلف صالح سب نصوص استواء علی العرش وعلو کے معانی پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً عرش کے اوپر ساری مخلوق سے الگ اور علماً سب پر محیط

ہے۔ اس علو واحاطہ کی کیفیت انسانی عقل سے باہر ہے والکیف مجہول والاستواء معلوم۔

(3) تاویلات کا دفتر طولانی سارا دیکھ جائیے ایسی معقول دلیل کوئی عقلمند پیش نہیں کر سکا جس سے ثابت ہو سکے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا اور اس کی طرف اوپر اشارہ کرنا شریعت میں ثابت شدہ تنزیہ کے منافی ہے۔

(4) شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی عقل وسیع اس مسئلہ میں ہرگز منفرد نہیں بلکہ عہد صحابہ، عہد تابعین و تبع تابعین اور ائمہ اربعہ کے زمانوں کے علاوہ خود بڑے بڑے نامی و گرامی علمائے کلام اور بعض فلسفیوں کی وسیع عقلیں امام صاحب (ابن تیمیہ) کی ہم نوا ہیں۔ وسیع العلم والعقل علماء نے مؤولین کی سب تاویلوں کا تار پود بکھیر کر رکھ دیا ہے۔

(حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حاشیہ ص 413)

مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں:

ہماری اپنی فطرت کے علاوہ محققین میں سے بعض نے یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اوپر سمجھنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا انسانی فطرت کا تقاضا ہے، (ایضا ص 414)

مولانا عطاء اللہ حنیف مزید لکھتے ہیں:

''آیت کریمہ أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ سے معنوی بلندی، جن لوگوں نے مراد لی ہے وہ سب خیر القرون کے بعد کے اہل بدعت ہیں یا اہل بدعت سے متاثر ورنہ خیر القرون کے سلف صالح سب کے سب اس آیت کی تفسیر حقیقی بلندی سے کرتے ہیں۔ سب نے اس آیت کو اللہ تعالیٰ کے آسمان سے اوپر ہونے کی ایک دلیل سمجھا ہے اور یہی وجہ امام ابن تیمیہ کی برہمی کی ہے کہ یہ تاویل عہد سلف اور لغت عرب کے سراسر خلاف ہے۔ (ایضا ص 414)

ہم کہتے ہیں

عقل سے متعلق مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارتوں کا حاصل یہ امور ہیں:

1- اللہ تعالیٰ کی ذات کا عرش پر ہونا عقلاً محال نہیں ہے بلکہ کوئی معیاری عقل ایسی نہیں جس کے بل بوتے پر کسی امر کو محال عقلی قرار دیا جاسکے۔

2- قرآن وحدیث کی تصریحات جو استواعلی العرش سے متعلق ہیں ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

3- اس قسم کی نصوص میں اگر تاویل کا دروازہ کھولا جائے تو باطنیوں کی تاویلات کا جواب نہ ہوگا۔

4- انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہو۔

آگے ہم ان امور کا ترتیب وار جواب دیتے ہیں۔

پہلی بات کا جواب

یہ مندرجہ ذیل چند نکات پر مشتمل ہے:

i- ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کی حیثیت تسلیم کے اعتبار سے ایک جیسی ہے۔ یہ بات کہ خدا کا کوئی مثل نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کا مثل نہ ذات میں ہے، نہ صفات میں، نہ افعال میں۔ پس جس طرح خدا کی ذات دوسری کسی ذات سے مماثل نہیں ہے اسی طرح اس کی ذات صفات حقیقی سے متصف ہے لیکن ان کی مماثلت دوسروں کی صفات سے کسی طرح نہیں ہے۔......... کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرع ہے جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے؟ (حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص429)

ii- خلیل ہراس لکھتے ہیں:

لا يعلم كيفية ذاته و صفاته الا هو سبحانه (شرح العقيدة الواسطية ص 22)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی کیفیت کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں اور کوئی نہیں جانتا)۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ اور خلیل ہراس کی ان عبارتوں سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کچھ بھی کیفیت ہمیں معلوم نہیں۔ اس کے باوجود جب ابن تیمیہ اور دیگر سلفی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقیقی معنوں میں ہاتھ پاؤں، چہرہ، پنڈلی اور کان اور آنکھیں ہیں تو اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل وصورت سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی ذات ان اعضاء پر مشتمل ہے اور ان کے نزدیک بعض اعضاء یعنی ہاتھ، کان اور آنکھیں اور پاؤں آلہ کے طور پر کام کرتے ہیں۔ یہ ابن تیمیہ کا کھلا تضاد ہے۔

ii- عرش الٰہی عالم وکائنات کی سب سے آخری حد ہے جب کہ آسمانِ دنیا، کرسی اور جہنم کائنات کے اندر کی چیزیں ہیں۔ ابن تیمیہ اور دیگر سلفی حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان دنیا پر نازل ہوتی ہے، کرسی پر اللہ تعالیٰ کے قدم ہوتے ہیں اور جہنم پر اللہ تعالیٰ اپنا قدم رکھیں گے اور قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اپنی پنڈلی کھولیں گے اور ان سب میں ان کا ظاہری معنی ہی ان کا حقیقی معنی ہے۔ پھر جب عرش ایک مخصوص مقام ہے اور آسمان دنیا اس سے بالکل علیحدہ ایک دوسرا مقام ہے اور جہنم ایک بالکل جدا تیسرا مقام ہے تو ایک ذات جب ایک خاص مقام میں ہو پھر ایک دوسرے مقام میں پائی جائے تو عام عقل سلیم یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ ذات یا تو پہلا مقام چھوڑ کر بالکلیہ دوسرے مقام کی طرف منتقل ہو جائے یا اگر اس میں پھیل جانے کی صلاحیت ہو تو پہلے مقام میں رہتے ہوئے دوسرے مقام تک پھیل جائے اور ضرورت ختم ہونے پر سکڑ جائے۔ پہلی صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی کل ذات عالم میں داخل ہو جائے اور دوسری صورت میں لازم آئے گا کہ بعض ذات عالم میں داخل ہو

جائے حالانکہ دونوں ہی باتیں سلفیوں کے نزدیک ممکن نہیں کیونکہ ان کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم سے جدا اور مباین ہے۔ اسی لیے بعض سلفی اس میں عافیت سمجھتے ہیں کہ خاموش رہیں اور توقف کی پالیسی اختیار کریں۔ اگر سلفی یہ سبق پڑھائیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے اور اس کی صفات بھی انوکھی ہیں لہٰذا یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بھی رہے اور آسمان دنیا پر بھی اتر جائے تو عام عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرتی۔ اتنی کھلی بات کو سمجھنے کے لیے کسی فلسفی کی عقل کی ضرورت نہیں۔

iii- علامہ عثیمین لکھتے ہیں

و ان كان عزوجل اكبر من العرش و من غير العرش ولايلزم ان يكون العرش محيطا به بل لا يمكن ان يكون محيطا به لان الله سبحانه و تعالیٰ اعظم من كل شیء و اكبر من كل شیء والارض جميعا قبضته يوم القيامة و السماوات مطويات بيمينه (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: اگرچہ اللہ عزوجل عرش اور غیر عرش سے بڑے ہیں...... یہ لازم نہیں آتا کہ عرش اللہ کا احاطہ کئے ہوئے ہو بلکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہر چیز سے زیادہ عظیم اور بڑے ہیں اور قیامت کے دن زمین اللہ کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان ان کے ہاتھ پر لپٹے ہوئے ہوں گے۔)

اس عبارت میں بڑائی سے مراد جسم اور پھیلاؤ کی بڑائی ہے مرتبہ کی بڑائی نہیں ہے کیونکہ تقابل عرش اور غیر عرش اشیاء سے ہے۔ پھر عام عقل سلیم کہتی ہے کہ اللہ کا ایک ایک جزو بھی مثلاً چہرہ اور پاؤں عرش اور غیر عرش سے بڑا ہونا چاہئے۔ اگر واقعی ایسا ہی ہے تو عام عقل سلیم تقاضا کرتی ہے کہ اللہ کے پاؤں کرسی پر نہیں سما سکتے اور اللہ کا پاؤں جہنم پر نہیں رکھا جا سکتا اور اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان دنیا میں نہیں سما سکتی۔

• iv- جب اللہ تعالیٰ جسم اور پھیلاؤ والے ہیں تو لامحالہ وہ کسی جگہ اور مکان میں ہوں گے اور علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

اما اذا اراد بها المكان العدمی الذی هو خلاء محض لاوجود فيه فهذا لا

يقال انه لم يكن ثم خلق اذ لا يتعلق به الخلق فانه امر عدمی (شرح العقيدة الواسطة ص 82)

(ترجمہ: اس جگہ سے اگر عدمی مکان یعنی لامکان مراد ہے جو محض خلا ہے جس میں کچھ موجود نہ ہو تو اس خلا اور لامکان کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ پہلے نہیں تھا پھر پیدا کیا گیا کیونکہ اس کے ساتھ تخلیق کا تعلق نہیں ہوا)۔

پھر اللہ تعالیٰ نے عالم و کائنات کو پیدا کرنے کے لیے ایک خلا کی تخلیق کی اور اس کے بیرونی گھیراؤ کے لیے عرش کو پیدا کیا۔ غرض سلفیوں کے نزدیک ایک خلا ازلی اور غیر مخلوق ہے جس میں اللہ تعالیٰ تھے اور ہیں۔ اور دوسرا خلا حادث و مخلوق ہے جس کو کائنات نے بھر رکھا ہے۔ پھر اور اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو جس لامکان میں تھی اب بھی وہیں ہے اور عرش کو اس کے نیچے پیدا کیا گیا اور اس طرح سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوق اور استوا علی العرش حاصل ہوئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ سلفیوں کے نزدیک استوا صفت فعلی ہے اور یہ اللہ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے اور قدرت سے ایسی ہیئت یا کیفیت کو اختیار کرتے ہیں جو پہلے نہیں تھی۔ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جس لامکان میں تھی اب بھی وہی ہے تو لازم آئے گا کہ استواء کی صفت فعل وجود میں نہ آئی ہو۔ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے کے بعد عرش پر استوا کیا اور استوا صفت فعلی ہے یعنی ایسا فعل ہے جو اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہوتا ہے اور جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات متاثر ہوتی ہے یعنی حادث اس کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے دونوں قدم عرش سے نیچے کرسی پر آ جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ خود عرش پر بیٹھ جاتے ہیں یا اس پر کھڑے ہو جاتے ہیں یا عرش سے کچھ اوپر ہی رہتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ سب سلفیوں کے نزدیک کرسی ہے تو عرش پر کھڑے ہونے یا عرش سے کچھ اوپر ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے قدم کرسی تک کیسے پہنچتے ہوں گے یہ سمجھ میں

نہ آنے والی بات ہے۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی لازم آئے گی کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر بیٹھے ہوں تو ان کے قدم عرش میں سے گذر کر کرسی تک پہنچتے ہوں گے۔ اور اگر کرسی ہر حال میں جائے قدم ہے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ جن لوگوں کے نزدیک عرش سے اوپر ہیں تو اس صورت میں بھی قدم کرسی پر ہوں گے۔ یہ بھی غیر معقول بات ہے۔ البتہ اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ اللہ تعالیٰ کبھی عرش سے اونچے ہوتے ہیں اور کبھی عرش پر کھڑے ہوتے ہیں اور کبھی عرش پر بیٹھ کر اپنے قدموں کو کرسی پر رکھ لیتے ہیں تو ان تینوں حالتوں میں تطبیق ممکن ہے۔ لیکن سلفیوں میں سے کوئی اس کا مدعی نہیں ہے۔ واللہ اعلم

v- اب تک کی باتوں سے معلوم ہوا کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعضاء و جوارح بھی ہیں اور اس کا حجم اور پھیلاؤ بھی ہے اور اس کی حدود بھی ہیں۔ یہ سب ذات کی کیفیات ہیں۔ اس کے باوجود ابن تیمیہ اور خلیل ہراس کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کوئی کیفیت معلوم نہیں ہے۔

vi- قرآن و حدیث میں یہ تو تصریح ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں لیکن یہ تصریح نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات سمیت اس پر مستوی ہیں۔ دیگر شواہد سے یہ تو پتہ چلتا ہے کہ اللہ کے لیے بلندی، فوقیت اور علو ہے لیکن وہ فوقیت کس اعتبار سے ہے؟ اس کی کوئی وضاحت وصراحت نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے مطلق فوقیت اور بلندی کا ذکر ہو تو اس میں تین طرح کا احتمال ہوتا ہے۔ علو ذاتی، علو صفاتی اور علو تجلیاتی۔ علو ذاتی تو ان وجوہات سے نہیں ہو سکتی جو اوپر ہم نے ذکر کی ہیں۔ مرتبہ یا صفات کی بلندی یہ تقاضا نہیں کرتی کہ صرف جہت فوق کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔ البتہ علو تجلیاتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوقیت کو ثابت کر سکتی ہے۔ تجلی کی ایک مثال وہ ہے جو بیابان میں رات کے وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے آگ کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ عرش پر ایسی ہی کوئی عالیشان تجلی قائم ہو اور اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہوں جب یہ احتمال موجود ہے اور علو ذاتی یا استوائے ذاتی کے خلاف دلائل بھی

موجود ہیں تو استوائے ذاتی پر جزم کرنا حد سے تجاوز کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ایک کیفیت متعین کرنا ہے۔ جس کا عام عقل سلیم بھی تقاضا نہیں کرتی۔

حاصل کلام

یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے علو یا استوا کو ثابت کرنے کے لیے سلفیوں کے پاس نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ہی کوئی سمعی و شرعی دلیل ہے۔ یہ سب ابن تیمیہ اور دیگر سلفیوں کے محض دعوے ہیں۔ اس پر مولانا عطاء اللہ حنیف صاحب کا یہ دعویٰ کہ استوائے ذاتی عقلاً محال نہیں ہے خود بھی بلا دلیل ہے۔ عقلاً محال ہونے کو سمجھنے کے لیے کسی خاص عقل کی ضرورت نہیں بلکہ تعصب سے خالی عام عقل سلیم ہی دلائل کو پرکھ کر کسی نتیجہ پر پہنچ سکتی ہے۔

دوسری بات کا جواب

مولانا عطاء اللہ صاحب نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرآن و حدیث کی تصریحات جو استواء علی العرش سے متعلق ہیں ان میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نصوص میں استواء علی العرش کی تصریح تو ہے لیکن عرش پر استوائے ذات کی تصریح بالکل نہیں ہے۔ استوائے ذات کے خلاف ہم نے بہت کچھ نکات پیش کیے ہیں۔ اور استوائے تجلی کا احتمال بھی موجود ہے۔ اور احتمال غیر کے ہوتے ہوئے استوائے ذات پر استدلال باطل ہے۔

تیسری بات کا جواب

مولانا عطاء اللہ صاحب نے یہ الزام لگایا ہے کہ اس قسم کی نصوص میں اگر تاویل کی جائے تو باطنیہ کی تاویلات کا جواب نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں ہم دو باتیں ذکر کرتے ہیں:

1- سلفی حضرات بھی جہاں چاہتے ہیں تاویل کر لیتے ہیں۔

i- صفت معیت سے متعلق جتنی نصوص ہیں ان سب میں مثلاً اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا (بلاشبہ

اللہ ہمارے ساتھ ہے) میں وہ تاویل کرتے ہیں۔ اس آیت میں اللہ کا لفظ علم ذاتی ہے یعنی ذات کا نام ہے لیکن سلفی یہاں اللہ کی ذات مراد لینے کے بجائے اللہ تعالیٰ کی قدرت یا علم مراد لیتے ہیں۔

ii- ایک آیت ہے وَهُوَاللّٰهُ فی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ (سورہ انعام:3) یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں۔ چونکہ سلفی یہ طے کر چکے ہیں کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے لہٰذا وہ اس آیت کا یہ مطلب نہیں کرتے کہ اللہ زمین میں بھی ہے بلکہ تاویل کر کے اللہ کی ذات مراد لینے کے بجائے اللہ کے لفظ سے اس کی الوہیت اور خدائی مراد لیتے ہیں حالانکہ سلفیوں کے عقیدے کے مطابق جب اللہ کی ذات آسمان دنیا میں اتر آتی ہے اور میدان حشر میں بھی اترے گی تو اگر وہ زمین پر بھی اتر آئے تو کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ آسمان دنیا بھی عالم کے اندر ہے اور زمین بھی عالم کے اندر ہے اور میدان حشر بھی عالم کے اندر ہوگا۔

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

والصواب الاول ان نقول اللّٰهُ فی السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ یعنی ان الوهیته ثابتة فی السماوات والارض۔ (شرح العقیدة الواسطیة ص 219)

(ترجمہ: پہلا قول درست ہے کہ اس آیت کا مطلب ہے اللہ کی الوہیت اور خدائی آسمانوں میں بھی ہے اور زمین میں بھی ہے)۔

اگر سلفی حضرات یہ کہیں کہ مقام کی قیودات اور سیاق وسباق کے قرائن سے حقیقی معنی یہی بنتا ہے کہ یہاں لفظ اللہ کو مضاف الیہ بنایا جائے اور مضاف کو مقدر ومحذوف مانا جائے یعنی اللہ کا علم اور اللہ کی الوہیت۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ سیاق وسباق میں ایسی کوئی قید اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جو علامہ عثیمین کے ذکر کردہ معنی یعنی الوہیت کی تعیین کرے۔

غرض یہاں سلفیوں نے جو تاویل کی وہ محض اس وجہ سے کہ انہوں نے یہ طے کر رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہے اور زمین پر نہیں ہے۔ یہ ان کی بناء

فاسد علی فاسد ہے۔

2- باطنیہ کی تاویلات متاخرین اشاعرہ وماتریدیہ کی تاویلات سے بالکل مختلف ہیں۔

i- عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ اصول بزدوی پر اپنی شرح کشف الاسرار میں لکھتے ہیں:

یقبل کل تاویل احتمله ظاهر الکلام لغة ولا یرده الشرع۔ ولا یقبل تاویلات الباطنیة التی خرجت عن الوجوه التی یحتملها ظاهر اللغة و اکثرها مخالفة للعقل والآیات المحکمة لانها ترك القرآن لا تاویل۔ (ج 1 ص 58)

(ترجمہ: ہر وہ تاویل قابل قبول ہوتی ہے جس کا لغت کی رو سے ظاہر کلام احتمال رکھتا ہو اور شریعت کے مخالف بھی نہ ہو۔ باطنیہ کی وہ تاویلات جن کا لغت کے اعتبار سے ظاہر کلام احتمال نہ رکھتا ہو اور جو عقل اور محکم آیات کے مخالف ہوں وہ قابل قبول نہیں ہیں کیونکہ وہ درحقیقت ترک قرآن ہے تاویل نہیں ہے)۔

ii- حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ثم التاویل تاویلان۔ تاویل لا یخالف قاطعا من الکتاب والسنة واتفاق الامة و تاویل یصادم ما ثبت بقاطع فذلك الزندقة۔ (حجة الله البالغه)

(ترجمہ: تاویل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ تاویل جو قرآن وسنت اور اجماع کی کسی قطعی بات کے مخالف نہ ہو اور دوسری وہ تاویل جو مذکورہ قطعی بات کے خلاف ہو۔ یہ دوسری قسم زندقہ ہے)۔

ان حوالوں سے باطنیہ کی کی ہوئی تاویلات کی حقیقت معلوم ہوئی۔ استواء علی العرش سے یہ مراد لینا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور جہت فوق میں ہے اس کا بطلان ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں۔ اس لیے اشاعرہ وماتریدیہ کے متقدمین تو اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت استواء مان کر اس کے معنی اور اس کی حقیقت کو اللہ کے سپرد و تفویض کرتے ہیں اور ان کے متاخرین اس کو استیلاء اور غلبہ پر محمول کرتے ہیں۔ یہ تاویلی معنی قرآن وسنت واجماع سے ثابت شدہ کسی بات کے منافی نہیں ہے اور اللہ

تعالیٰ کے لائق اور شایان شان بھی ہے۔ اس کے برعکس باطنیہ کے بارے میں مولانا عطاء اللہ کے اپنے الفاظ یہ ہیں ''انہوں نے صلوۃ، صوم، زکوۃ، حج اور دوسرے منصوص احکام میں کئی تاویلات کر کے شریعت محمدیہ کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔''

غرض اشاعرہ کی تاویل میں اور باطنیہ کی تاویل میں زمین وآسمان کا فرق ہے اور فی الجملہ تاویل کرنا جائز بھی ہے علی الاطلاق منع نہیں ہے اس لیے جائز تاویل کرنا باطل تاویل کا دروازہ نہیں کھولتا۔

چوتھی بات

یہ دعویٰ کرنا کہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہو بے دلیل بات ہے۔ جب پیچھے مذکور متعدد دلائل علو ذاتی کے مخالف ہیں تو جس لفظ میں دیگر احتمال بھی ہوں اس پر انسانی فطرت کو دلیل بنانا تکلف محض ہے۔ مولانا کا دعویٰ غالباً اس حکایت کی بنیاد پر ہے جو علامہ عثیمین نے نقل کی ہے۔

ولما كان ابو المعالي الجويني۔ عفا الله عنه۔ يقرر مذهب الاشاعرة و ينكر استواء الله على العرش بل و ينكر علو الله بذاته قال كان الله تعالىٰ و لم يكن شيء غيره و هو الآن على ماكان عليه و هويريد ان ينكر استواء الله على العرش يعني كان ولا عرش و هو الآن على ماكان عليه اذا لم يستو على العرش فقال له ابو العلاء الهمداني يا استاذ دعنا من ذكر العرش والاستواء على العرش يعني لان دليله سمعي ولو لا ان الله اخبرنا به ما علمناه اخبرنا عن هذه الضرورة التي نجد في نفوسنا ما قال عارف قط يا الله الا وجد في قلبه ضرورة بطلب العلو فبهت ابو المعالي وجعل يضرب على راسه حيرني الهمداني حيرني الهمداني و ذلك لان هذا دليل فطري ما احد ينكره۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 208)

(ترجمہ: علامہ جوینی۔ اللہ تعالیٰ ان کو معاف فرمائے۔ جب وہ اشاعرہ کا مذہب

ثابت کرتے تھے اور عرش پر اللہ کے استواء کا انکار کرتے تھے بلکہ وہ تو اللہ تعالیٰ کے لیے علو ذات کا بھی انکار کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے ایک وقت تھا کہ اللہ تھے اور ان کے علاوہ کوئی شے نہ تھی اور وہ اب بھی ویسے ہی ہیں جیسے پہلے تھے۔ اس بات سے ان کا مقصد تھا کہ عرش پر اللہ کے استواء کا انکار کریں اور مطلب یہ تھا کہ ایک وقت تھا کہ اللہ تھے اور عرش نہ تھا اور اب بھی اللہ وہیں ہیں جہاں پہلے تھے۔ ان سے ابو العلا ہمدانی نے کہا یا حضرت آپ عرش اور عرش پر استوا کی بات کو چھوڑ دیجئے کیونکہ اس کی دلیل تو شرعی ہو گی۔ اگر اللہ تعالیٰ ہمیں اس بارے میں نہ بتاتے تو ہمیں اس کا علم نہ ہوتا۔ آپ ہمیں یہ بتائیے کہ یہ جو ہم اپنے دلوں میں بدیہی طور پر پاتے ہیں کہ جو کوئی یَا اَللّٰہ کہتا ہے وہ اپنے دل میں علو و بلندی کی طلب بداہتہ محسوس کرتا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس پر علامہ جوینی مبہوت ہو گئے اور اپنے سر پر ہاتھ مار مار کر کہنے لگے کہ ہمدانی نے تو مجھے حیرت میں ڈال دیا ہمدانی نے تو مجھے حیرت زدہ کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمدانی نے فطری دلیل ذکر کی تھی جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا)۔

چوتھی بات کا جواب

علامہ عثیمین وغیرہ کی بات کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ابھی اوپر یہ بات گذری ہے کہ عرش پر اللہ تعالیٰ کی کوئی خاص عظیم الشان تجلی ہے جس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہیں۔

تجلی کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو اپنی ذات کا عنوان اور اپنی معرفت کا اور اپنے احکام دینے کا ذریعہ بنا لیتے ہیں۔ اس وقت اس شے کی اپنی مستقل حیثیت نظر انداز ہو جاتی ہے۔ اس لیے جب اس حالت میں اس شے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے تو اس سے خود وہ شے مقصود نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات مقصود ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ شے خود خدا بن جاتی ہے یا خدا اس میں حلول کر جاتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آگ دیکھی تو اس طرف گئے۔ سمجھے کہ آگ ہے تاپنے کے لیے کچھ لے

آئیں۔ وہ درحقیقت اللہ کی ایک تجلی تھی۔ نہ وہ خود خدا تھی اور نہ خدا نے اس میں حلول کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے لیے عنوان اور اپنی معرفت کا ذریعہ بنا لیا تھا اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی توجہ آگ کے مادے کی طرف نہ رہی بلکہ ان کی توجہ سراسر اللہ تعالیٰ کی طرف رہی اور ان کو یقین تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہ راست ہم کلام ہیں۔

جب تجلی سے مقصود تجلی کرنے والے کی یعنی اللہ کی ذات ہوتی ہے اور اسی کی طرف مکمل توجہ مطلوب ہوتی ہے اور تجلی والی شے کی اپنی ذاتی حیثیت معدوم ہو جاتی ہے تو ذات الٰہی تجلی کے ذریعہ جن باتوں کا اظہار چاہتی ہے اور ان کو بیان کرنے کا ارادہ کرتی ہے ان کی نسبت ذات ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی لیے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام آگ کے قریب پہنچے تو آواز آئی:

i- اِنِّیْ اَنَا رَبُّكَ۔ (سورہ طٰہٰ: 12)

بلاشبہ میں ہی تمہارا رب ہوں۔

ii- اِنَّنِیْ اَنَا اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِیْ وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِیْ۔ (سورہ طٰہٰ: 14)

بے شک میں ہی اللہ ہوں۔ میرے علاوہ کوئی لائق عبادت نہیں۔ سو میری عبادت کرو اور میری یاد کے لیے نماز کو قائم کرو۔

iii- اِنَّهٗ اَنَا اللّٰهُ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ۔ (سورہ نمل: 9)

بلاشبہ میں اللہ ہوں زبردست حکمت والا۔

اِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ۔ (سورہ قصص: 30)

بلاشبہ میں اللہ تمام جہانوں کا پروردگار ہوں۔

ہماری بات کی تائید غیر مقلد عالم محمد جوناگڑھی کے ترجمہ سے اور دوسرے غیر مقلد عالم مولانا یوسف صلاح الدین کے تفسیری حواشی سے ہوتی ہے جو درج ذیل ہیں:

1- یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی اہلیہ کو ساتھ لے کر واپس آ رہے تھے۔ رات کو اندھیرے میں راستے کا علم نہیں تھا اور سردی سے بچاؤ کے لیے آگ کی ضرورت تھی۔ (مطبوعہ سعودی قران کمپلکس ص 1044)

ii- فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِیَ مِنْ شَاطِیِٔ الْوَادِ الْاَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یّٰمُوْسٰۤی اِنِّیْۤ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ۔ o

پس جب وہاں پہنچے تو اس بابرکت زمین کے میدان کے دائیں کنارے درخت میں آواز دیے گئے کہ اے موسیٰ یقیناً میں ہی اللہ ہوں سارے جہانوں کا پروردگار) ترجمہ: محمد جوناگڑھی۔

مولانا یوسف صلاح الدین صاحب اپنے تفسیری حاشیہ میں لکھتے ہیں:

"یعنی آواز وادی کے کنارے سے آ رہی تھی، جو مغربی جانب سے پہاڑ کے دائیں طرف تھی، یہاں درخت سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے تھے جو دراصل رب کی تجلی کا نور تھا۔ (ص 1079,1078)

iii- فَلَمَّا جَآءَهَا نُوْدِیَ اَنْۢ بُوْرِكَ مَنْ فِی النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ (سورہ نمل: 8)

ترجمہ: جب (موسیٰ علیہ السلام) وہاں پہنچے تو آواز دی گئی کہ بابرکت ہے وہ جو اس آگ میں ہے اور برکت دیا گیا ہے وہ جو اس کے آس پاس ہے اور پاک ہے اللہ جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے۔ (ترجمہ: محمد جوناگڑھی)۔

مولانا یوسف صلاح الدین اپنے تفسیری حاشیہ میں لکھتے ہیں:

دور سے آگ کے شعلے لپکتے نظر آئے، وہاں پہنچے یعنی کوہ طور پر تو دیکھا کہ سرسبز درخت سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے ہیں۔ یہ حقیقت میں آگ نہیں تھی، اللہ کا نور تھا، جس کی تجلی آگ کی طرح محسوس ہوتی تھی۔ مَنْ فِی النَّارِ میں مَنْ سے مراد اللہ تبارک وتعالیٰ اور نَارٌ سے مراد اس کا نور ہے اور وَمَنْ حَوْلَهَا (اس کے اردگرد) سے مراد موسیٰ اور فرشتے۔

حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے حجاب (پردے) کو نور (روشنی) اور ایک روایت میں نَــارٌ (آگ) سے تعبیر کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ "اگر اپنی ذات کو بے نقاب کر دے تو اس کا جلال تمام مخلوقات کو جلا کر رکھ دے......

یہاں اللہ کی تنزیہ و تقدیس کا مطلب یہ ہے کہ اس ندائے غیبی سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ اس آگ یا درخت میں اللہ حلول کئے ہوئے ہے جس طرح کہ بہت سے مشرک سمجھتے ہیں بلکہ یہ مشاہدہ حق کی ایک صورت ہے جس سے نبوت کے آغاز میں انبیاء علیہم السلام کو بالعموم سرفراز کیا جاتا ہے کبھی فرشتے کے ذریعے اور کبھی خود اللہ تعالیٰ اپنی تجلی اور ہمکلامی سے جیسے یہاں موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ معاملہ پیش آیا۔ (ص 1045)

غرض غیر مقلدین حضرات جو ابن تیمیہ اور دیگر سلفیوں کے ساتھ موافقت کے دعویدار ہیں وہ بھی اللہ کی تجلی کے قائل ہیں اور اس کے ذریعہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبوت بھی ملی اور فرعون کے پاس جا کر اس کو تبلیغ کرنے کا حکم بھی ملا۔ اسی قبیل سے اگر کوئی عظیم الشان تجلی عرش الٰہی پر ہو اور اس کے ذریعہ سے امور عالم کی تدبیر کی جاتی ہو تو کیا بعید ہے۔ اور جس طرف سے رزق اور دیگر نعمتیں ملتی ہیں اور بلاؤں کو ٹالا جاتا ہے لامحالہ اس طرف نظریں اٹھتی ہیں۔

تنبیہ

مولانا یوسف صلاح الدین بھی دیگر سلفیوں کی طرح یہاں اپنی بات میں جھول چھوڑ گئے ہیں۔ ایک طرف وہ کہتے ہیں کہ مَنْ فِی النَّارِ (جو اس آگ میں موجود ہے میں مَنْ سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں۔ مولانا کی اس بات کا ظاہر، متبادر اور حقیقی مطلب یہ بنتا ہے کہ اس آگ میں جو کہ اللہ کا نور تھا اللہ تعالیٰ کی ذات تھی۔ انہوں نے عالم کے ایک انتہائی محدود مکان اور حصہ میں خدا تعالیٰ کی ذات کو مقید و محدود مان لیا۔ پھر فوراً ہی اس کے الٹ کہتے ہیں کہ "یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ (اللہ تعالیٰ) اس آگ یا درخت میں حلول کئے ہوئے تھے۔" سلفی اور غیر مقلد حضرات کے اس انتشار ذہنی کا خود ان کے پاس کوئی علاج نہیں ہے۔

باب: 6

سلفیوں اور غیر مقلدین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حقیقی ہاتھ، پاؤں، انگلیاں، آنکھیں اور کان وغیرہ ہیں

سلفیوں کا عقیدہ ہے جیسے انسان کے اعضاء و جوارح ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ، پاؤں انگلیاں، آنکھیں، کان اور چہرہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے یہ اعضاء ہمیشہ ہمیش سے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھوں سے عمل کرتے ہیں، اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں البتہ ان اعضاء کی کیفیت یعنی شکل و صورت نا معلوم ہے۔ سلفی حضرات ان اعضاء کو اعضاء نہیں کہتے صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔

علامہ عثیمین عقیدہ واسطیہ کی شرح میں یوں لکھتے ہیں:

i- فالصفات الذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متصفا بها وهي نوعان معنوية و خبرية

فالمعنوية مثل الحياة والعلم والقدرة والحكمة وما اشبه ذلك وهذا على سبيل التمثيل لاالحصر

والخبرية مثل: اليدين، والوجه والعينين.......... وما اشبه ذلك مما سماه نظيره ابعاض واجزاء لنا

فالله تعالىٰ لم يزل له يدان و وجه وعينان، لم يحدث له شئ من ذلك بعد ان لم يكن ولن ينفك شئ منه (ص 35 شرح عقيده واسطيه)

(ترجمہ: سلفی حضرات ان صفات کو جن سے اللہ تعالیٰ ہمیشہ متصف رہے اور رہیں گے صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔ان کی پھر وہ دو قسمیں کرتے ہیں:

i- معنویہ جیسے حیات، علم، قدرت اور حکمت وغیرہ

ii- خبریہ جیسے اللہ تعالیٰ کیلئے وجہ (چہرہ)، ید (ہاتھ)، اصابع (انگلیاں)، ساق (پنڈلی)، قدم (پاؤں)، جنب (پہلو) عین (آنکھ) اور اذن (کان) وغیرہ۔

پس اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ، چہرہ اور آنکھیں ہمیشہ سے ہیں اور ایسا نہیں ہے کہ یہ پہلے کسی وقت میں نہ ہوں بعد میں حاصل ہوئے ہیں اور نہ ہی اللہ تعالیٰ سے یہ کبھی جدا ہو سکتے ہیں)۔

ii- الصفات الذاتية.......... تنقسم الى ذاتية معنوية وذاتية خبرية وهى التى سماها ابعاض لنا و اجزاء كاليد و الوجه والعين فهذه يسميها العلماء ذاتية خبرية۔ ذاتية لانها لا تنفصل ولم يزل الله و لايزال متصفا بها خبرية لانها متلقاة بالخبر۔ فالعقل لا يدل على ذلك لولا ان الله اخبرنا ان له يدا ما علمنا بذلك لكنه اخبرنا بذلك بخلاف العلم والسمع والبصر فان هذا ندركه بعقولنا مع دلالة السمع۔ لهذا نقول فى مثل هذه الصفات اليد والوجه وما اشبهها انها ذاتية خبرية ولا نقول اجزاء و ابعاض بل نتحاشى هذا اللفظ لكن مسماها لنا اجزاء وابعاض لان الحزء والبعض ما حاز انفصاله عن الكل فالرب عزوحل لا يتصوران شيئا من هذه الصفات التى وصف بها نفسه كاليدان تزول ابدا لانه موصوف بها ازلا و ابدا ولهذا لانقول انها ابعاض و اجزاء (شرح عقيده واسطيه ص 51)

ترجمہ: صفات ذاتیہ کی دو قسمیں ہیں ذاتیہ معنویہ اور ذاتیہ خبریہ۔ وہ امور جو ہم میں ہوں تو ہمارے بعض اور ہمارے اجزاء کہلاتے ہیں جیسے ہاتھ، چہرہ اور آنکھ۔ علماء ان کو ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں۔

ذاتیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات سے کبھی جدا نہیں ہوتیں اور اللہ تعالیٰ ان سے ہمیشہ متصف رہتے ہیں۔

خبریہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول نے خود ان کی خبر دی ہے ورنہ اپنی عقل سے ہم ان کو معلوم نہیں کر سکتے تھے۔ان کے برخلاف صفات ذاتیہ معنویہ مثلاً علم، سمع و بصر پر اگرچہ نقلی دلائل موجود ہیں لیکن ہم اپنی عقل سے بھی ان کا ادراک کر سکتے ہیں۔

اسی لیے ہم ان صفات کو یعنی ہاتھ اور چہرے وغیرہ کو ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں۔ ان کو ہم اجزاء و ابعاض نہیں کہتے بلکہ ہم اس کہنے سے بچتے ہیں لیکن ہم میں ان کے مصداق ہمارے اجزاء وابعاض و اعضاء کہلاتے ہیں۔ البتہ ان کو اللہ تعالیٰ کے اجزاء و ابعاض کہنا درست نہیں کیونکہ جزو اور بعض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو کل سے جدا ہو سکتی ہیں جبکہ یہ صفات اللہ تعالیٰ سے کبھی جدا نہیں ہوتیں۔

غرض مذکورہ صفات ذاتیہ خبریہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہمیشہ ہمیش سے ہیں یعنی یہ نہیں کہ وہ پہلے نہ تھیں اور بعد میں کسی وقت حاصل ہوئیں اور اللہ تعالیٰ سے یہ کبھی جدا بھی نہیں ہوتیں۔

iii- لا ينفى اهل السنة و الجماعة عن الله ما وصف به نفسه لانهم متبعون للنص نفيا و اثباتا فكل ما وصف الله به نفسه يثبتونه على حقيقته۔

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفی ان اوصاف کی نفی نہیں کرتے جن کو خود اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں بیان کیا ہو کیونکہ کسی وصف کی نفی کرنی ہو یا اس کا اثبات کرنا ہو وہ اس بارے میں نص کا اتباع کرتے ہیں تو ہر وہ وصف جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے بیان کیا ہے اس کو وہ اس کے ظاہری و حقیقی معنی میں ثابت مانتے ہیں۔)

ابن قیم اپنے قصیدہ نونیہ میں لکھتے ہیں:

يتقدس الرحمن جل جلاله   عنها وعن اعضاء ذى حثمان

(رحمٰن جل جلالہ لوازم جسم سے اور اعضاء جسم سے پاک و منزہ ہیں)

اس کی شرح میں علامہ عثیمین لکھتے ہیں۔

ان قوله عن اعضاء ذى حثمان يشمل الوجه واليد والعين والقدم والساق

فان هذه من اعضاء ذی الجسم فهل الله منزه عنها؟ ان نظرنا الی ظاهر كلام المولف قلنا انه يدل علی ذلك لكن لعلمنا بحال المولف وانه يثبت هذه الصفات لله عزوجل الوجه و اليد والعين والساق والقدم لعلمنا بذلك كما نعلم الشمس فی رابعة النهار نعلم انه لم يرد نفی هذا عن الله وانما اراد نفی خصائص هذه الاعضاء بالنسبة للانسان يجوز ان تنفصل من جسمه و ان لا تنفصل لكن اليد بالنسبة لله عزوجل والساق والقدم والعين هل يجوز ان يكون فيها هذا اولا؟ لايجوز ابدا ولهذا قال العلماء لا يجوز ان تطلق علی يد الله انها بعض الله لان البعض مازال اتصاله عن الكل وهذا بالنسبة الی الله امر مستحيل ولهذا نجد دقة تعبير شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله حيث قال فی التدمرية ان من صفات الله ما هو معان وما مسماه اعضاء بالنسبة اليه مثل اليد مسماها بالنسبة لنا عضو من الاعضاء لكن بالنسبة لله لا تقول هی عضو من اعضاء الله حاش وكلا ولا بعض منه ولا جزء منه۔ انما تقول هذه صفات ثابتة لله عزوجل علی وجه الحقيقة مسماها بالنسبة لنا ابعاض و اجزاء و اعضاء۔ اما بالنسبة لله فلا يطلق عليها ذلك (شرح القصيدة النونية للعثيمين ص 345 ج 1)

(ترجمہ: ابن قیم کے الفاظ اعضاء ذی جثمان میں وجہ (چہرہ)، ید (ہاتھ)، عین (آنکھ) قدم (پاؤں) اور ساق (پنڈلی) شامل ہیں کیونکہ یہ جسم والے کے اعضاء ہیں۔ کیا اللہ ان سے پاک ومنزہ ہیں۔ ابن قیم کے کلام سے بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اعضاء سے پاک ہیں لیکن ہمیں ابن قیم کے بارے میں نصف النہار کے نکلے سورج کی طرح معلوم ہے کہ وہ چہرے، ہاتھ، آنکھ، پاؤں اور پنڈلی کی صفات کا اللہ تعالیٰ کیلئے یقیناً اثبات کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کی بات کا حاصل یہ ہے کہ وہ اعضاء کی نفی نہیں کرتے بلکہ اعضاء کے ان خصائص کی نفی کرتے ہیں جو انسان میں پائی جاتی ہیں مثلاً یہ کہ وہ انسان کے جسم سے جدا ہو سکتے ہیں۔ تو کیا اللہ تعالیٰ میں یہ اعضاء ان سے جدا ہوتے ہیں یا نہیں؟ چونکہ اللہ تعالیٰ میں ان کا اللہ سے جدا ہونا ممکن نہیں اسی لئے علماء

کا قول ہے کہ اللہ کے ید وغیرہ کو اللہ کا بعض کہنا جائز نہیں کیونکہ بعض اس کو کہا جاتا ہے جو کل سے جدا ہو سکے اور اللہ سے کوئی جز وجدا ہو سکے یہ محال ہے اس لئے ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی اس عبارت میں جو ان کی کتاب عقیدہ تدمریہ میں ہے دقت نظر پاتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا اللہ کی صفات کچھ وہ ہیں جو معنی ہیں اور کچھ وہ ہیں جن کا مسمی و مصداق اللہ کے اعتبار سے اعضاء ہیں جیسے ید (ہاتھ) کہ ہمارے اعتبار سے اس کا مسمی و مصداق ایک عضو ہے۔ لیکن اللہ کے اعتبار سے ہم اس کو نہ عضو کہتے ہیں، نہ جزو کہتے ہیں اور نہ بعض کہتے ہیں۔ ہم ان کو صفات کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقت کے طور پر ثابت ہیں اور ان کا مسمی و مصداق ہمارے اعتبار سے ابعاض اور اجزاء اور اعضاء ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے ان کو ابعاض، اجزاء اور اعضاء نہیں کہا جاتا)۔

آگے ابو زہرہ کی کتاب حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حاشیہ پر ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانویؒ کی لکھی ہوئی تین عبارتیں ملاحظہ فرمایئے۔ ان سے جہاں ابن تیمیہ کے افکار کی وضاحت ہوتی ہے وہیں غیر مقلد حضرات کے عقائد بھی سامنے آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

ا۔ ظاہر معنی لینے کا ہرگز یہ معنی نہیں کہ مثلاً ید سے مراد انسانوں کا سا ہاتھ ہے اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی ہوتا ہے۔ ایسے فاسد معانی مجسمہ اور مشبہہ بدعتی فرقے لیتے ہوں گے جن کو اہلسنت کی اکثریت کافر قرار دیتی ہے، بلکہ ظاہر معنی سے مراد لغوی معنی ہیں جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں یا سیاق وسباق سے۔

فان ظاهر الكلام هو ما يسبق الی العقل السليم لمن يفهم بتلك اللغة۔ ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع ثم قد يكون بسياق الكلام۔ وليست هذه المعانی المحدثة المستحيلة علی الله هی السابقة الی عقل المومن...... لا يحوز ان يقال ان ظاهر اليد والوجه غير مراد...... ما من اسم يسمی الله به الا والظاهر الذی يستحقه المخلوق غير مراد اه ملخصا (الرسالة المدنيه)۔ ص 433

ii- نیز یہ بھی لکھتے ہیں:

بحث صفات خبریہ...... ید، استواء، نزول وغیرہ...... میں ہو رہی ہے۔ امام صاحب (ابن تیمیہؒ) کا کہنا ہے کہ اشاعرہ صفات ذات۔ حیات، علم، قدرت وغیرہ...... کو جن اصولوں سے حقیقۃً تسلیم کرتے ہیں اسی اصل سے ان کو دوسرے صفات محبت، ید، استواء وغیرہ کو ماننا لازم ہے، حس کو دونوں جگہ دخل ہے۔ تاویل کریں تو سب جگہ، نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہئے، آدھا تیتر آدھا بٹیر یہ کیا ہے؟ وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تناقض قرار دیتے ہیں۔

کما ان علمنا و قدرتنا و حیاتنا و کلامنا و نحوها من الصفات اعراض تدل علی حدوثنا یمتنع ان یوصف الله بمثلها فکذلك ایدینا و وجوهنا و نحوها اجسام محدثة لا یجوز ان یوصف الله بمثلها (الرسالة المدنیة۔ ص 433)

iii- ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

فان قال هذه معان و تلك ابعاض قال له الرضا و الغضب والحب معان۔ والید والوجه و ان کان بعضا فالسمع و البصر و الکلام اعراض لا تقوم الا بحسم۔ فان جازلك اثباتها مع انها لیست اعراضا و محلها لیس بحسم جاز لی اثبات هذه مع انها لیست ابعاضا۔

واقعہ یہ ہے امر معنوی یا جارحہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق میں امور معنوی بھی موجود ہیں اور جوارح بھی۔ اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص سے ظاہر معنی مراد لینے سے تشبیہ لازم نہیں آسکتی تو جوارح والے نصوص کے ظاہری معانی سے کیسے تشبیہ لازم آ جاتی ہے؟ پھر اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور انسان کی ناقصہ ہے تو ید، حب، بغض وغیرہ اللہ تعالیٰ کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص۔ دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں۔ یہی امام صاحب (ابن تیمیہؒ) کا کہنا ہے۔ یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ اس سے وہ کبھی نہیں نکل سکے۔ (ص 436)

نوٹ: ان باتوں کا جواب ہم نے ایک علیحدہ مستقل باب: 7 میں دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ہاتھ

لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

فیها اثبات الیدین لله سبحانه و تعالیٰ الیدین اللتین بهما یفعل کالخلق هنا۔ الیدین اللتین بهما یقبض والارض جمیعا قبضته یوم القیامة و بهما یاخذ فان الله تعالیٰ یاخذ الصدقة فیر بیها کما یربی الانسان فلوه

قال اهل العلم: و کتب الله التوراة بیده و غرس حنة عدن بیده

فهذه ثلاثة اشیاء کلها کانت بید الله تعالیٰ (ص 158 شرح عقیده واسطیه)

(ترجمہ: قرآن پاک کے ان الفاظ میں اللہ تعالیٰ کیلئے دو ہاتھوں کا ذکر ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کام کرتے ہیں جیسا کہ یہاں تخلیق کے عمل کا ذکر ہے اور جن سے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تمام زمینوں کو مٹھی میں لے لیں گے اور جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ صدقہ کو پکڑتے ہیں اور اس کو بڑھاتے ہیں جیسا کہ انسان اپنے بچھیرے کی پرورش کرتا ہے اور اس کو بڑھاتا ہے۔

اہل علم کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تورات اپنے ہاتھ سے لکھی اور جنت عدن کے درخت بھی اپنے ہاتھ سے لگائے۔ تو یہ کل ملا کر تین چیزیں ہوئیں جو اللہ تعالیٰ کے ہاتھوں سے وجود میں آئیں)۔

خلیل ہراس لکھتے ہیں:

تضمنت هاتان الآیتان اثبات الیدین صفة حقیقیة له سبحانه علی ما یلیق به فهو فی الآیة الاولی یوبخ ابلیس علی امتناعه عن السجود لآدم الذی خلقه بیدیه ولا یمکن حمل الیدین هنا علی القدرة فان الاشیاء جمیعا حتی ابلیس خلقها الله بقدرته فلا یبقی لآدم خصوصیة یتمیزبها (شرح العقیده الواسطیة لخلیل هراس ص 61)

و کیف یتاتی حمل الید علی القدرة او النعمة مع ما ورد من اثبات الکف

والاصابع والیمین والشمال و القبض والبسط وغیر ذلك مما لا یکون الا للید الحقیقیة (شرح العقیدة الواسطیة ص 62)

(ترجمہ: یہ دو آیتیں اللہ تعالیٰ کیلئے دو ہاتھوں کو صفت حقیقی کے طور پر ثابت کرتی ہیں جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے۔ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ ابلیس کو اس آدم کیلئے سجدہ نہ کرنے پر توبیخ کرتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے خود اپنے ہاتھوں سے بنایا۔ یہاں دو ہاتھوں کے عمل کو قدرت پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں جبکہ ابلیس سمیت تمام اشیاء کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے آدم علیہ السلام کیلئے کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا۔

ید (ہاتھ) کو قدرت پر محمول کرنا ممکن بھی نہیں ہے کیونکہ نصوص میں جو اور چیزیں وارد ہوئی ہیں جیسے ہتھیلی، انگلیاں، دایاں بایاں، پکڑنا اور چھوڑنا وغیرہ یہ صرف حقیقی ہاتھ ہی کیلئے ہوتی ہیں)۔

اللہ کی آنکھیں:

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

(قوله: عینان ناظرتان) هذا الذی اجمع علیه اهل السنة ان لله عینین ناظرتین ینظر بهما عزوجل۔ (شرح القصیدة النونیة ص 325 ج 4)

(ترجمہ: اہل سنت یعنی سلفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔)

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

فالعین منا بعض من الوجه، والوجه بعض من الجسم لکنها بالنسبة لله لا یجوز ان نقول انها بعض من الله لانه سبق ان هذا اللفظ لم یرد وانه یقتضی التجزئة فی الخالق و ان البعض او الجزء هو الذی یجوز بقاء الکل بفقده ویجوز ان یفقد و صفات الله لا یجوز ان تفقد ابدا بل هی باقیة (شرح العقیده الواسطیة ص 169، 168)

وقد دل الحدیث الصحیح عن رسول الله ﷺ ان لله عینین اثنین فقط (شرح العقیده الواسطیه ص 169)

(ترجمہ: آنکھ انسان کے چہرے کا ایک حصہ ہے اور چہرہ اس کے جسم کا حصہ ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ قرآن و حدیث میں اس طرح کے الفاظ یعنی حصہ، جزو اور بعض وارد نہیں ہوئے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ کہنا تقاضا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ (کی ذات) کے حصے ہوسکیں حالانکہ بعض یا جزو وہ ہوتا ہے جس کے بغیر کل کا باقی رہنا ممکن ہو اور جو مفقود بھی ہوسکتا ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کبھی مفقود نہیں ہوسکتیں بلکہ ہمیشہ پائی جاتی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی ایک صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صرف دو آنکھیں ہیں۔)

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

یقول المعطلة ان اهل السنة یقولون ان الله لا یری بعیان و هذا کذب علیهم هم یقولون ان الله یری بالعیان و من انکر الرویة فهو علی خطر۔ (شرح القصیدة النونیة ص 289 ج 4)

(ترجمہ: معطلہ اہل سنت یعنی سلفیوں کی طرف اس بات کو منسوب کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے نہیں دیکھتے۔ یہ ان پر جھوٹ ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور جو کوئی اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا انکار کرے اس کا تو ایمان خطرے میں ہے۔

اللہ تعالیٰ کے کان:

روی ابو داؤد فی سننه عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه ان النبی ﷺ قرء هذه الآیة ان الله کان سمیعا بصیرا فوضع ابهامه علی اذنه والتی تلیها علی عینه و معنی الحدیث ان الله سبحانه یسمع بسمع یری بعین فهو حجة علی بعض الاشاعرة الذین یجعلون سمعه علمه بالمسموعات و بصره علمه بالمبصرات

وهو تفسير خاطئ فان الاعمى يعلم بوجود السماء ولا يراها و الاصم يعلم بوجود الاصوات ولا يسمعها (خليل هراس ص 45)

(ترجمہ: سنن ابی داؤد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا پڑھی اور اپنا انگوٹھا اپنے کان پر رکھا اور اپنی انگشت شہادت کو اپنی آنکھ پر رکھا۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ تو یہ حدیث ان بعض اشاعرہ کے خلاف حجت و دلیل ہے جو اللہ تعالیٰ کے کان سے مراد مسموعات کا علم لیتے ہیں اور ان کی آنکھ سے مبصرات کا علم لیتے ہیں۔ ان اشاعرہ کی یہ تفسیر غلط ہے کیونکہ اندھا آدمی آسمان کے وجود کا علم رکھتا ہے حالانکہ اس نے آسمان کو دیکھا نہیں ہوتا اور بہرا آدمی آوازوں کے وجود کو جانتا ہے حالانکہ اس نے ان کو سنا نہیں ہوتا۔)

اللہ تعالیٰ کا چہرہ

علامہ عثیمین عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

والوجه معناه معلوم لكن كيفيته مجهولة لا نعلم كيف وجه الله كسائر صفاته ......

من عقيدتنا اننا نثبت ان لله وجها حقيقة و ناخذ من قوله و يبقى وجه ربك ونقول بان هذا الوجه لايماثل اوجه المخلوقين لقوله تعالىٰ ليس كمثله شئ ونجهل كيفية هذا الوجه (ص 153)

وهو من الصفات الذاتية الخبرية التى مسماها بالنسبة الينا ابعاض واجزاء ولا نقول من الصفات الذاتية المعنوية ولو قلنا بذلك لكنا نوافق من تأوله تحريفا. ولا نقول انها بعض من الله او جزء من الله لان ذلك يوهم نقصا لله سبحانه وتعالىٰ (ص 154)

(ترجمہ: وجہ یعنی چہرے کا معنی معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت نامعلوم ہے۔ دیگر

صفات کی طرح ہم اللہ کے چہرے کی کیفیت نہیں جانتے۔

ہمارا عقیدہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کیلئے چہرے کو حقیقی معنی میں ثابت مانتے ہیں اور ہم اللہ تعالیٰ کیلئے چہرے کا ثبوت اس آیت سے لیتے ہیں وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ (اور باقی رہے گا تیرے رب کا چہرہ) اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا چہرہ مخلوق کے چہروں کی طرح نہیں ہے کیونکہ فرمان الٰہی ہے لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے) اور ہم اس کے چہرے کی کیفیت سے لاعلم ہیں۔"

چہرہ بھی اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ خبریہ میں سے ہے جن کے مسمی و معنی ہمارے اعتبار سے ابعاض و اجزا ہیں۔ ہم ان کو صفات ذاتیہ معنویہ نہیں کہتے کیونکہ اس صورت میں ہماری موافقت ان لوگوں کے ساتھ ہو جائے گی جو تحریفانہ تاویل کرتے ہیں اور ہم ان کو اللہ (کی ذات) کا بعض حصہ اور جزو بھی نہیں کہتے کیونکہ اس طرح کہنے سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے بارے میں نقص و کمی کا وہم ہوتا ہے)۔

فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ میں وَجْهٌ سے مراد

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

الصحيح ان المراد بالوجه هنا وجه الله الحقيقي اى الى اى جهة تتوجهون فثم وجه الله سبحانه و تعالىٰ محيط بكل شئ ولا نه ثبت عن النبى ﷺ ان المصلى اذا قام يصلى فان الله قبل وجهه ولهذا نهى ان يبصق امام وجهه لان الله قبل وجهه (شرح عقيده واسطيه: ص 156)

(ترجمہ: صحیح یہ ہے کہ یہاں چہرے سے مراد اللہ کا حقیقی چہرہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس جہت کی طرف تم توجہ کرو اسی طرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا چہرہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے اور نبی ﷺ سے ثابت ہے کہ نمازی جب نماز پڑھتا ہے تو اللہ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ اور نمازی کو اپنے سامنے تھوکنے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے سامنے ہوتے ہیں)۔

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

والنصوص فی اثبات الوجه من الكتاب والسنة لا تحصى كثرة و كلها تنفی تاویل المعطلة الذین یفسرون الوجه بالجهة او الثواب او الذات۔ والذی علیه اهل الحق ان الوجه صفة غیر الذات ولایقتضی اثبات كونه تعالیٰ مركبا من اعضاء كما یقول المجسمة بل هو صفة الله علی ما یلیق به فلا یشبه وجها ولا یشبهه وجه۔

واستدل المعطلة بهاتین الآیتین علی ان المراد بالوجه الذات اذ لا خصوص للوجه فی البقاء و عدم الهلاك و نحن نعارض هذا الاستدلال بانه لو لم یكن لله عزوجل وجه علی الحقیقة لما جاز استعمال هذا اللفظ فی معنی الذات فان اللفظ الموضوع لمعنی لایمكن ان یستعمل فی معنی آخر الا اذا كان المعنی الاصل ثابتا للموصوف حتی یمكن للذهن ان ینتقل من الملزوم الی لازمه علی انه یمكن دفع محازهم بطریق آخر فیقال انه اسند البقاء الی الوجه و یلزم منه بقاء الذات بدلا من ان یقال اطلق الوجه واراد الذات۔ (شرح العقیدة الواسطیة ص 60)

(ترجمہ: قرآن وسنت کی جن نصوص میں اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات ہے وہ بہت ہیں اور سب ہی اہل تعطیل کی تاویل کی نفی کرتی ہیں جس کے تحت وہ چہرے کا معنی جہت، ثواب یا ذات کا کرتے ہیں۔ اہل حق ...... یعنی سلفیوں...... کا موقف یہ ہے کہ وجہ (چہرہ) ذات سے علیحدہ ایک صفت ہے اور یہ تقاضا نہیں کرتی کہ اللہ تعالیٰ اعضاء سے مرکب ہوں جیسا کہ مجسمہ کہتے ہیں بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان صفت ہے جو نہ کسی مخلوق کے چہرے کے مشابہ ہے اور نہ کسی مخلوق کا چہرہ اس کے مشابہ ہے۔

اہل تعطیل ...... جن میں سلفیوں کے نزدیک اشاعرہ و ماتریدیہ بھی شامل ہیں...... دو آیتوں وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ اور كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ سے اس پر استدلال کرتے ہیں کہ وجہ (چہرے) سے مراد ذات الٰہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بقا اور عدم ہلاکت میں چہرے کو کچھ خصوصیت حاصل نہیں ہے۔

ہم اس استدلال کا توڑ اس سے کرتے ہیں کہ اگر اللہ عزوجل کے لیے حقیقی چہرہ نہ ہوتا تو ذات کے معنی میں اس لفظ کا استعمال جائز نہ ہوتا کیونکہ جو لفظ کسی معنی کے لیے وضع ہوا ہو اس کا کسی دوسرے معنی میں استعمال ممکن نہیں مگر جب کہ اصلی معنی بھی موصوف میں ثابت ہو کیونکہ صرف اسی صورت میں ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اہل تعطیل کے مجازی معنی کو رد کرنے کا ایک اور طریقہ بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ وجہ (چہرہ) بول کر ذات مراد لی جائے یہ کہا جائے کہ بقا کی نسبت چہرے کی طرف کی گئی ہے اور چہرے کی بقا کو ذات کی بقا لازم ہے کیونکہ حقیقی چہرے کے بغیر ذات کا تصور نہیں کیا جاسکتا)۔

ہم کہتے ہیں

متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ جو وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ میں اور كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ میں وجہ میں تاویل کر کے ذات مراد لیتے ہیں علامہ خلیل ہراس ان کی دلیل پر مندرجہ ذیل دو اعتراض کرتے ہیں۔ ہم نے ان اعتراضوں کا جواب بھی ساتھ میں لکھا ہے۔

علامہ خلیل کا اعتراض 1

اگر اللہ عزوجل کے لیے حقیقی چہرہ نہ ہوتا تو ذات کے معنی میں اس لفظ کا استعمال جائز نہ ہوتا کیونکہ جو لفظ کسی معنی کے لیے وضع ہوا ہو اس کا کسی دوسرے معنی میں استعمال ممکن نہیں مگر جب کہ اصلی معنی بھی موصوف میں ثابت ہو کیونکہ صرف اسی صورت میں ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

ہمارا جواب

یہ ہے کہ وجہ (چہرے) سے ذات مراد لینے کے لیے حقیقی چہرے کا ہونا ضروری نہیں بلکہ وجہ (چہرے) کا صفت ہونا بھی کافی ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کو عضو ذات نہیں بلکہ صفت ذاتی کے طور پر مانتے ہیں جو ہمیشہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے اور کبھی جدا نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کی صفت ذاتی کے

لیے وضع ہونے والے لفظ کو ذات الٰہی کے لیے استعمال کریں تو خلیل ہراس کے ذکر کردہ ضابطہ کے عین مطابق ہے اور ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

علامہ خلیل کا اعتراض نمبر 2

وجہ (چہرہ) بول کر ذات مراد لینے کے بجائے یوں کہا جا سکتا ہے کہ بقاء کی نسبت چہرے کی طرف کی گئی ہے اور اس کو ذات کی بقا لازم ہے کیونکہ حقیقی چہرہ ذات کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا وجہ (چہرے) سے اس کا حقیقی معنی ہی برقرار رہے گا اور مجازی معنی کی ضرورت نہ رہے گی۔

ہمارا جواب

اللہ تعالیٰ کی صفات دائمی ہیں اور ان کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے لہٰذا صفت چہرے کا معنی جب اللہ تعالیٰ کو تفویض ہو تب بھی صفت وجہ (چہرے) کی بقا کو موصوف یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی بقا لازم ہے۔ لہٰذا یہ بھی خلیل ہراس کے قول کے مخالف نہیں ہے۔

تنبیہ:

ہم کہتے ہیں: یہ بات قابل غور ہے کہ وَ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ اور كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ میں اصل مقصود کس چیز کی بقا ہے؟ ذات کی یا چہرے کی؟ ظاہر ہے کہ اصل ذات کی بقا ہے کیونکہ تنہا چہرے کی بقا سے کچھ مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ اور ذات کی بقا چہرے کی بقا کو متضمن ہے۔ اس لیے وَجْـهٌ سے ذات مراد لینا اولیٰ ہے اور اس میں بلاغت بھی ہے جب کہ وجہ (چہرے) کا حقیقی معنی لینے میں ذات کی بقا تابع بن جاتی ہے کیونکہ چہرے کی بقا اصل ہو گی اور ذات کی بقا اس کو لازم ہو گی۔ اس لیے مجازی معنی کو ترجیح حاصل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے پاؤں اور قدم

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

وهو قوله ﷺ لا تزال جهنم يلقى فيها وهي تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها رجله (وفي رواية عليها قدمه) فينزوي بعضها الى بعض فتقول قط قط (بخاري و مسلم: شرح العقيدة الواسطية ص 269)

(ترجمہ: رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جہنم میں لوگوں کو ڈالا جاتا رہے گا اور وہ کہتی رہے گی کہ اور لاؤ اور لاؤ اور جب مزید کوئی جہنم میں ڈالنے کیلئے نہ رہے گا تب بھی وہ یہی کہتی رہے گی یہاں تک کہ رب العزت اس پر اپنا پاؤں رکھیں گے تو اس کے حصے آپس میں ملنے لگیں گے اور وہ کہے گی بس بس (اے رب میرے اندر مزید گنجائش نہیں رہی)۔

علامہ مزید لکھتے ہیں:

ان لله رجلا وقدما حقيقة لا تماثل ارجل المخلوقين ويسمى اهل السنة مثل هذه الصفة الصفة الذاتية الخبرية لانها لم تعلم الا بالخبر ولان مسماها ابعاض لنا و اجزاء لكن لا نقول بالنسبة لله انها ابعاض و اجزاء لان هذا ممتنع على الله۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 270)

(ترجمہ: اللہ کا حقیقی پاؤں ہے جو مخلوق کے پاؤں کی مثل نہیں ہے اور اہل سنت یعنی سلفی اس کو صفت ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں کیونکہ اس کا علم رسول کے خبر دینے سے ہوا ہے اور اس کا مسمّٰی و مصداق ہمارے جسم کا حصہ اور جزء ہوتا ہے لیکن ہم اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے اس کو حصہ اور جزء نہیں کہتے کیونکہ اللہ کے بارے میں یہ بات محال ہے)۔

علامہ خلیل ہراس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

ان كرسيه قد وسع السماوات والارض جميعا والصحيح في الكرسي انه غير العرش وانه موضع القدمين وانه في العرش كحلقة ملقاة في الفلاة (ص: 36)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی کرسی تمام آسمانوں کو اور زمین کو گھیرے ہوئے ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ کرسی عرش سے علیحدہ شے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ ہے۔ اور کرسی عرش کے مقابلہ میں ایسے ہے جیسے ریگستان میں پڑا ہوا چھلا)۔

علامہ عثیمین عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں۔

والکرسی قال ابن عباس ﷛ انہ موضع قدمی اللہ عزوجل و لیس هو العرش بل العرش اکبر من الکرسی و قدورد عن النبی ﷺ ان السماوات السبع بالنسبة للکرسی کحلقة القیت فی فلاة من الارض و ان فضل العرش علی الکرسی کفضل الفلاة علی هذه الحلقة۔ (ص 98)

(ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس﷛ نے فرمایا کہ کرسی اللہ کے دو پاؤں کی جگہ ہے اور کرسی بعینہ عرش نہیں ہے بلکہ عرش کرسی سے بہت بڑا ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا سات آسمان اور سات زمینیں کرسی کے مقابلہ میں ایسی ہیں جیسے کوئی چھلا جو ریگستان میں پڑا ہو۔ اور عرش کی فضیلت کرسی پر ایسی ہے جیسے ریگستان کی چھلے پر۔)

علامہ عثیمین قصیدہ نونیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

فنحن نومن بان اللّٰہ بائن من خلقه ...... و نومن بان الله فوق العرش استوی علیه و ان الکرسی موضع القدمین۔ (ص 305 ج 1)

(ترجمہ: ہم ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے جدا ہیں...... اور ہمارا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں اور اس پر مستوی ہیں اور یہ کہ کرسی اللہ کے قدموں کی جگہ ہے)۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ سمیت کچھ سلفی حضرات ایک طرف کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے پاؤں کرسی پر ہیں جو کہ عرش سے بہت نیچے ہے اور عالم و کائنات کا ایک حصہ ہے۔ اس طرح سے تو اللہ تعالیٰ عالم کے اندر بھی ہوئے۔

سلفیوں کے اس عقیدے پر تنقید

اللہ تعالیٰ کیلئے ذات ہونے کو اشاعرہ، ماتریدیہ اور سلفیہ سب ہی مانتے ہیں۔ پھر

صفات میں اشاعرہ و ماتریدیہ اور سلفیہ کا اختلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں

1- جب صفات ذاتیہ خبریہ سے سلفیوں کے نزدیک ان کے معنی حقیقی مراد ہیں تو یہ صفات نہ ہوں گی بلکہ ذات کے اجزاء و ابعاض ہوں گے جیسا کہ انسان میں ہوتے ہیں۔ البتہ تشبیہ سے بچنے کیلئے سلفی ساتھ میں یہ کہتے ہیں کہ:

i- اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ مخلوق کے سے نہیں ہیں یعنی ان کی شکل کے نہیں ہیں۔

ii- چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا نہیں ہو سکتے اس لئے ان کو ابعاض و اجزاء نہیں کہا جائیگا جیسا کہ مثلاً انسان میں کہا جاتا ہے۔

2- اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے اگرچہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو۔

3- علامہ عثیمین مخالف لوگوں کا ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں جو کہ سلفیوں کے عقیدے پر تنقید ہے اور پھر اس کا جواب دیتے ہیں جو کافی نہیں ہے اور تنقید دوسرے طریقے سے برقرار رہتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے:

فاذا قال قائل انتم تثبتون ان لله تعالیٰ یدا حقیقة و نحن لانعلم من الایدی الا ایادی المخلوقین فیلزم من کلامکم تشبیه الخالق بالمخلوق

فالجواب ان نقول لا یلزم من اثبات الید لله ان نمثل الخالق بالمخلوقین لان اثبات الید جاء فی القران والسنة واجماع السلف و نفی مماثلة الخالق للمخلوقین یدل علیه الشرع والعقل والحس (شرح العقیده الواسطیه عثیمین ص 164)

(ترجمہ: جب کوئی سلفیوں پر اعتراض کرے کہ تم اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقی ہاتھ مانتے ہو اور ہم تو صرف مخلوق ہی کے ہاتھوں کو جانتے ہیں تو تمہاری بات سے لازم آیا کہ خالق مخلوق کے مشابہ ہو۔

پھر اس اعتراض کے جواب میں علامہ عثیمین ہی کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کیلئے ہاتھ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم خالق کو مخلوق کی مثل کہیں کیونکہ ید (ہاتھ) کا ثبوت قرآن وسنت اور سلف کے اجماع سے ہے اور خالق کی مخلوق کے ساتھ مماثلت کی نفی پر شریعت، حس اور عقل دلیل ہیں۔)

ہم کہتے ہیں

مذکورہ بالا اعتراض کی ایک اور صورت بھی ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالی کی ذات جب متعدد حصوں پر مشتمل ہو تو اس اعتبار سے وہ مخلوق مثلاً انسان کی مثل ہوئی اگرچہ وہ اعضاء مخلوق کے انہی اعضاء کی طرح نہ ہوں اور اگرچہ ہم اللہ کی ذات کے حصوں کو ابعاض یا اعضاء یا اجزاء نہ کہیں۔

4-علامہ زاہد کوثری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ومن ذكر من السلف ان العين واليد صفتان تبرأ بهذا اللفظ عن القول بالجارحة بل يكون قائلا بان المراد بالعين معنى قائم بالله وكذلك اليد لكن لا اعين ذلك المعنى المراد بان اقول انه الروية او الحفظ، او القدرة او النعمة او العناية الخاصة لكون تعيين المراد من بين المحتملات الموافقة للتنزية تحكما على مراد الله وتسميته لهما صفتين تدل على انه جازم بانهما ليستا من قبيل اجزاء الذات تعالى الله عن ذلك۔ ومن قال وله يد بها يبطش وعين بها يرى جعلهما من قبيل الجوارح وخالف السلف الصالح۔ وقد قال الترمذى عند الكلام على حديث "يمين الرحمن ملائى سخاء......" وهذا حديث قد روته الائمة نومن به كما جاء من غير ان يفسر او يتوهم هكذا قال غير واحد من الائمة منهم الثورى و مالك بن انس و ابن عيينة وابن المبارك انه تروى هذه الاشياء ويومن بها فلا يقال كيف۔ اه

واين هذا من عمل الناظم (ابن قيم) و شيخه (ابن تيمية)؟ نعم قد يقع فى كلامهما ذكر الوجه والعين واليد وغيرها بانها صفات لكن السياق السباق

فى كلامهما ينادیان انهما ارادا بها اجزاء الذات لا المعانى القائمة بالله سبحانه كما يقول السلف، واصطلحا فى الصفة على معنى يجامع الجزء على خلاف المعروف بين اهل العلم و الا لما بقى وجه لتشددهما ضد اهل الحق۔

وشيخ الناظم (يعنى ابن تيمية) يقول فى الاجوبة المصرية "ان الله يقبض السماوات والارض باليدين اللتين هما اليدان" فماذا يحدى بعد هذا التصريح ان يسميها صفات۔ (العقيده وعلم الكلام ص 522 حاشيه)

(ترجمہ: اسلاف میں سے جس نے عین (آنکھ) اور ید (ہاتھ) کو صفت کہا تو صفت کے لفظ سے انہوں نے جارحہ یعنی ذات کا حصہ کہنے سے براءت کا اظہار کیا ہے بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ عین یعنی آنکھ سے مراد ایسا معنی ہے جو اللہ تعالی کے ساتھ قائم ہے۔ ایسے ہی ید (ہاتھ) کا معاملہ ہے۔ ہم اس کے معنی مراد کی تعیین نہیں کرتے کہ ہم کہیں کہ آنکھ سے مراد دیکھنا ہے یا حفاظت کرنا ہے اور ہاتھ سے مراد قدرت یا نعمت یا خاص عنایت ہے کیونکہ وہ احتمالی معنی جو تنزیہ الٰہیہ کے موافق ہوں ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرنا اللہ تعالی کی مراد پر زبردستی کرنا ہے اور ان کا ہاتھ اور آنکھ کو صفت کہنا اس بات پر واضح دلیل ہے کہ ان کو یقین تھا کہ ہاتھ اور آنکھ اللہ تعالی کی ذات کے اجزا نہیں ہیں اور (سلفیوں کی طرح) جو کہے کہ اللہ تعالی کا ہاتھ ہے جس سے وہ پکڑتا ہے اور آنکھ ہے جس سے وہ دیکھتا ہے تو اس نے ان صفات کو آلات و جوارح کے قبیل سے بنایا اور اس نے سلف صالحین کی مخالفت کی۔ حدیث یمین الرحمن ملائی سخاء (رحمان کا دایاں ہاتھ سخاوت سے بھرا ہوا ہے) کے بارے میں کلام کرتے ہوئے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ: ''اس حدیث کو ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے۔ اس کے معنی کی تفسیر و تاویل یعنی حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کئے بغیر ہمارا اس پر ایمان ہے۔ بہت سے ائمہ حدیث مثلاً سفیان ثوری، مالک بن انس، سفیان بن عیینہ اور عبداللہ بن مبارک رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ ان باتوں کو جیسی وہ ہیں (یعنی ان کے حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کئے بغیر) روایت کریں گے اور ان پر ایمان رکھیں گے اور یہ (بھی) نہیں

پوچھیں گے کہ ان کی (حقیقت و) کیفیت کیا ہے۔

ابن قیم اور ابن تیمیہ کی بات امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کی بات سے بہت مختلف ہے۔ (کیونکہ امام ترمذی رحمہ اللہ ان کے معنی کی تعیین نہیں کرتے خواہ حقیقی ہوں یا مجازی ہوں جب کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم ان کے حقیقی معنی کی تعیین کرتے ہیں)۔ ہاں کبھی کبھی یہ دونوں اپنے کلام میں چہرے، آنکھ اور ہاتھ کو صفات کہتے ہیں لیکن ان کے کلام کا سیاق و سباق ڈنکے کی چوٹ بتاتا ہے کہ ان سے ان دونوں حضرات کی مراد اجزائے ذات ہیں، وہ معانی مراد نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں جیسا کہ سلف صالحین کہتے ہیں۔ اور ان دونوں نے اپنی اصطلاح بنالی ہے کہ صفت ایسے معنی کو کہا جائے جو جزو ذات کو بھی شامل ہو۔ ان کی یہ اصطلاح اہل علم کے عرف کے خلاف ہے ورنہ اہل حق کے خلاف ان کے تشدد کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔ ابن تیمیہ اپنی کتاب اجوبہ مصریہ میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کو اور زمین کو اپنے دونوں ہاتھوں سے جو کہ ہاتھ ہی ہیں پکڑ لے گا۔ اس تصریح کے بعد ابن تیمیہ کا...... (اور ان کے پیروکاروں کو جو کہ سلفی اور غیر مقلد ہیں...... ان کو صفات کہنا کیا نفع دے گا)۔

5- پیچھے ہم نے وجہ (چہرے) کے بارے میں علامہ عثیمین کا کچھ کلام نقل کیا تھا کہ آیت اَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (تم جس طرف رخ کرو وہاں اللہ کا چہرہ ہے) اس کے بارے میں علامہ عثیمین لکھتے ہیں۔

ولكن الصحيح ان المراد بالوجه هنا وجه الله الحقيقي اى الى اى جهة تتوجهون فثم وجه الله سبحانه و تعالىٰ لان الله محيط بكل شئ ولانه ثبت عن النبى ﷺ ان المصلى اذا قام يصلى فان الله قبل وجهه ولهذا نهى ان يصق امام وجهه لان الله قبل وجهه۔

فاذا صليت فى مكان لا تدرى اين القبلة واجتهدت و تحريت و صليت و صارت القبلة فى الواقع خلفك فالله يكون قبل وجهك حتى فى هذه الحال (شرح العقيدة الواسطية ص 156)

(ترجمہ: لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہاں چہرے سے مراد اللہ کا حقیقی چہرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس جہت کی طرف تم رخ کرو اسی طرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا چہرہ ہے کیونکہ اللہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: نمازی جب نماز پڑھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نمازی کو اپنے سامنے تھوکنے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اللہ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔

تو تم جب کسی ایسی جگہ نماز پڑھو جہاں تمہیں علم نہ ہو کہ قبلہ کس طرف کو ہے اور تم غور وفکر کر کے کسی رخ پر نماز پڑھ لو اور فی الواقع قبلہ تمہاری پشت کی طرف ہو تو اس وقت بھی اللہ تمہارے سامنے ہوگا)۔

اللہ تعالیٰ عرش پر ہوں اور ساتھ میں نمازی کے سامنے بھی ہوں علامہ عثیمین اس کے ممکن ہونے کو لکھتے ہیں:

انه يمكن ان يكون الشئ عاليا وهو قبل وجهك فها هو الرجل يستقبل الشمس اول النهار فتكون امامه وهى فى السماء واستقبلها فى آخر النهار تكون امامه وهى فى السماء۔ فاذا كان ممكنا فى المخلوق ففى الخالق من باب اولى بلا شك (شرح العقيدة الواسطيه ص 278)

(ترجمہ: یہ بات ممکن ہے کہ ایک شے بلند بھی ہو اور تمہارے سامنے بھی ہو۔ دیکھو ایک شخص سورج کے طلوع ہونے کے وقت اگر سورج کی طرف رخ کرے تو سورج آسمان پر ہونے کے ساتھ ساتھ وہ اس کے سامنے بھی ہے اور یہی کیفیت سورج کے غروب ہونے کے وقت بھی ہوتی ہے۔ تو جب مخلوق میں یہ بات ممکن ہے تو خالق میں تو بطریق اولیٰ ممکن ہوگی)۔

ہم کہتے ہیں

علامہ عثیمین کی ذکر کردہ یہ دونوں دلیلیں محل نظر ہیں:

1- سلفیوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ اپنے عرش پر ہیں۔ اب

علامہ عثیمین کے مطابق چونکہ اللہ سب سے بڑے ہیں اس لئے اللہ کا چہرہ بھی سب سے بڑا ہے لہٰذا آدمی جس طرف کو بھی رخ کر کے نماز پڑھے اسی طرف اللہ تعالیٰ کا چہرہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکلے گا کہ جیسے نمازی کے سامنے اللہ تعالیٰ کا چہرہ ہے اسی طرح اس کے دائیں بائیں بھی ہے اور پس پشت بھی ہے۔ اس لئے آدمی نماز میں ہو یا نماز سے باہر چاروں طرف میں سے کسی طرف کو تھوکنا جائز نہیں کیونکہ ہر طرف اللہ کا چہرہ ہے۔ بس تھوکنے کیلئے صرف پیروں کے نیچے کی جگہ رہ جاتی ہے یا پھر اپنے رومال وغیرہ میں تھوک لے۔

2- علامہ عثیمین کے مطابق طلوع اور غروب کے وقت سورج افق پر ہوتا ہے اس لئے آسمان پر ہونے کے ساتھ ساتھ وہ مشاہدہ کرنے والے کے سامنے بھی ہوتا ہے۔ جب سورج اوپر ہو تو اس وقت مشاہدہ کرنے والے کے سامنے نہیں ہوتا۔ سورج کی طرح افق پر آنے کی مثل اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی صورت نص میں موجود نہیں ہے اس لئے یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بھی ہوں اور نمازی کے سامنے بھی ہوں لہٰذا اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ یا تو عرش کے اوپر ہوں گے یا نمازی کے سامنے ہوں گے۔

اگر کسی کو یہ خیال ہو کہ زمین گول ہے یعنی کرہ ہے اسی طرح آسمان بھی گول ہوں گے اور ان کے اوپر کرسی اور عرش بھی گول ہوں گے اور اس طرح اللہ تعالیٰ سب طرف ہوں گے۔ اوپر بھی اور سامنے بھی۔ یہ خیال مفید نہیں ہے کیونکہ اس میں پھر یہ صورت بھی بنے گی کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہر طرف سے ہوں یہاں تک کہ بہت سے لوگوں کے اعتبار سے نیچے کی طرف بھی ہوں۔

باب: 7

کیا تمام صفات کے معنی کو سمجھنے کا ایک ہی ضابطہ ہے

ابن تیمیہ اپنے رسالہ تدمریہ میں لکھتے ہیں:

احدهما ان يقال (القول فی بعض الصفات كالقول فی الآخر) فان كان المخاطب ممن يقول بان الله حی بحياة عليم بعلم قدير بقدرة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام مريد بارادة و يجعل ذلك كله حقيقة و ينازع فی محبته ورضاه و غضبه و كراهته فيجعل ذلك مجازا و يفسره اما بالارادة و اما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات فيقال له: لا فرق بين ما نفيته و بين ما اثبته بل القول فی احدهما كالقول فی الآخر۔

فان قلت: ان ارادته مثل ارادة المخلوقين فكذلك محبته و رضاه و غضبه و هذا هوالتمثيل و ان قلت ان له ارادة تليق به كما ان للمخلوق ارادة تليق به قيل لك و كذلك له محبة تليق به وللمخلوق محبة تليق به و له رضا و غضب يليق به وللمخلوق رضا و غضب يليق به۔

وان قلت الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام فيقال له والارادة ميل النفس الى جلب منفعة او دفع مضرة۔ فان قلت هذه ارادة المخلوق قيل لك و هذا غضب المخلوق۔ و كذلك يلزم القول فی كلامه و سمعه و بصره و علمه و قدرته۔ ان نفى عنه الغضب والمحبة والرضا و نحو ذلك مما هو من خصائص المخلوقين فهذا منتف عن السمع و البصر و الكلام و جميع الصفات۔ و ان قال انه لا حقيقة لهذا الا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه قيل له هكذا السمع والبصر و الكلام و القدرة فهذا الفرق بين بعض الصفات

و بعض یقال له فیما نفاه کما یقوله هو لمنازعه فیما اثبته۔ (الرسالة التدمریه)

(ترجمہ: بعض صفات میں جو قول و ضابطہ ہے دیگر صفات میں بھی وہی قول و ضابطہ معتبر ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ حیات کے ساتھ زندہ ہیں اور قدرت کے ساتھ قدیر ہیں اور سننے کے ساتھ سمیع ہیں اور دیکھنے کے ساتھ بصیر ہیں اور کلام کے ساتھ متکلم ہیں اور ارادے کے ساتھ مرید (ارادہ کرنے والے) ہیں اور ان سب کو حقیقت بتایا جاتا ہے البتہ اللہ کی محبت اور ان کی رضا اور ان کے غضب اور ان کی ناپسندیدگی میں اختلاف کیا جاتا ہے اور ان کو مجاز کہا جاتا ہے اور ان کا معنی یا تو (نعمت دینے کا یا سزا دینے کا) ارادہ بتایا جاتا ہے یا خود نعمت و سزا کو بتایا جاتا ہے۔ اس پر ان تاویل کرنے والوں سے کہا جاتا ہے کہ جن صفات کی تم (حقیقی معنی میں) نفی کرتے ہو اور جن کا تم اثبات کرتے ہو ان میں کچھ فرق نہیں ہے اور جو بات ایک قسم کی صفات کی ہے وہی دوسری قسم کی صفات میں بھی ہے۔ اگر تم کہو کہ اللہ کا ارادہ مخلوق کے ارادہ کی مثل ہے تو پھر اللہ کی محبت اور ان کی رضا مندی اور ان کا غضب بھی مخلوق کی طرح کے ہوں گے، اور اگر تم کہو کہ اللہ کا ارادہ ان کی شان کے لائق ہوتا ہے اور مخلوق کا ارادہ اس کے مناسب حال ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ میں محبت ان کی شان کے مطابق ہوتی ہے اور مخلوق میں اس کے مناسب حال ہوتی ہے اور اللہ میں رضا و غضب ان کے شان کے مطابق ہوتے ہیں اور مخلوق میں اس کے مناسب حال ہوتے ہیں۔

اگر تم کہو کہ غضب تو انتقام کی طلب میں دل میں خون کے جوش مارنے کو کہتے ہیں (اور یہ اندرونی نفسی کیفیت اللہ میں مفقود ہوتی ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ ارادہ نفع حاصل کرنے میں یا مضرت دور کرنے میں نفس کے میلان کو کہتے ہیں (میلان نفس بھی تو اندرونی کیفیت ہوتی ہے۔ اس مطلب کے باوجود تم اللہ تعالیٰ کے لیے ارادے کا اثبات کرتے ہو)۔ اگر تم کہو کہ یہ مطلب تو صرف مخلوق کے ارادے کا ہے تو ہم کہتے ہیں غضب کا جو معنی تم نے بتایا ہے وہ بھی تو مخلوق کے غضب کا ہے۔ یہی بات اللہ تعالیٰ کے سننے، دیکھنے اور کلام کرنے میں اور دیگر تمام صفات میں ہے۔

اور اگر تم یہ کہو کہ محبت و غضب میں حقیقت صرف مخلوق کے ساتھ خاص ہے لہٰذا اللہ

تعالیٰ سے ان کی نفی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سمع، بصر، کلام اور قدرت میں بھی یہی بات چلتی ہے۔ غرض تم نے بعض صفات کو دوسری صفات سے مختلف کر دیا)۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے لیے سمع، بصر، ارادہ، علم، کلام اور قدرت جیسی صفات کو حقیقی معنی میں مانتے ہیں لیکن محبت، غضب، جیسی صفات کو حقیقی معنی میں لینے کے بجائے ان میں تاویل کرتے ہیں۔ اگر غضب ایک اندرونی کیفیت کو کہتے ہیں تو ارادہ بھی تو ایک اندرونی کیفیت ہی ہوتا ہے۔ یا تو وہ دونوں کیفیتوں کو اللہ میں مانیں یا دونوں کی اللہ سے نفی کریں۔

یہی بات ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانوی نے ''حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ'' پر اپنے حاشیہ میں کہی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''بحث...... صفات خبریہ...... ید، استواء، نزول وغیرہ میں ہو رہی ہے۔ امام صاحب (ابن تیمیہؒ) کا کہنا ہے کہ اشاعرہ صفات ذات......حیات، علم، قدرت وغیرہ...... کو جن اصولوں سے حقیقۃً تسلیم کرتے ہیں اسی اصل سے ان کو دوسری صفات محبت، ید، استوا وغیرہ کو ماننا لازم ہے، جس کو دونوں جگہ دخل ہے، تاویل کریں تو سب جگہ نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہئے، آدھا تیتر آدھا بٹیر یہ کیا ہے؟ وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تناقض قرار دیتے ہیں۔

.... کان ابن النفیس الفاضل یقول لیس الا مذهبان مذهب اهل الحدیث او مذهب الفلاسفة فاما هولاء المتکلمون فقولهم ظاهر التناقض و الاختلاف......'' (ص 433)

(ترجمہ: فاضل ابن نفیس کہتے تھے کہ صرف دو مذہب ہیں یعنی اہل حدیث کا مذہب اور فلاسفہ کا مذہب۔ رہے متکلمین تو ان کے قول میں کھلا تناقض اور اختلاف ہے)۔

ایک اور مقام پر مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں:

''واقعہ یہ ہے امر معنوی یا جارحہ (یعنی عضو) ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق

میں امور معنوی بھی موجود ہیں اور جوارح بھی۔ اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص سے ظاہر معنی لینے سے تشبیہ لازم نہیں آ سکتی تو جوارح والے نصوص کے ظاہری معانی سے کیسے تشبیہ لازم آ جاتی ہے؟ پھر اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور انسان کی ناقصہ ہے تو ید (ہاتھ) حب، بغض وغیرہ اللہ تعالیٰ کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں یہی امام صاحب (ابن تیمیہؒ) کا کہنا ہے۔ یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ اس سے وہ کبھی نہیں نکل سکے۔'' (ص 436)

ہم کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ کی صفات دو قسم کی ہیں:

(1) ایک وہ صفات جن کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے۔ یہ متشابہ صفات کہلاتی ہیں مثلاً ید (ہاتھ)، وجہ (چہرہ) قدم (پاؤں) اور رحمت (دل کا نرم پڑنا اور پسیجنا) اور غضب (دل کا ابال) اور استواء علی العرش (اللہ تعالیٰ کا عرش پر قرار پکڑنا یا بلند ہونا) اور آسمان دنیا پر نزول۔

(2) دوسری وہ صفات ہیں جن کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی بنیادی ذاتی صفات مثلاً علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، کلام اور ارادہ۔ ان میں صفات فعلیہ بھی شامل ہیں مثلاً پیدا کرنا، رزق دینا، عزت دینا، ذلت دینا، حیات دینا، موت دینا وغیرہ۔

سلفی حضرات دونوں قسم کی صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے ظاہری معنی مراد لیتے ہیں البتہ متشابہ صفات میں تشبیہ وتمثیل کی نفی کرتے ہیں اور اس کے لیے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ کو دلیل بتاتے ہیں۔ غرض ید، وجہ، قدم سے وہ اعضائے ذات مراد لیتے ہیں، غضب سے دل میں خون کے جوش مارنے کو مراد لیتے ہیں، اور نزول سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے عرش سے آسمان دنیا پر اترنے کو کہتے ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ غیر متشابہ صفات کا ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں کیونکہ وہ مطلب لینے میں کوئی محال اور فساد لازم نہیں آتا

اور تشبیہ سے بچنے کے لیے کہتے ہیں کہ له علم لا كعلمنا وله حياة لا كحياتنا یعنی اللہ کا علم ہے ہمارے علم کی طرح نہیں اور اللہ کی حیات ہے ہماری حیات کی طرح نہیں۔ غیر متشابہ صفات کے برعکس متشابہ صفات کا ظاہری مطلب لینے میں ان کو فساد نظر آتا ہے جس کو ہم پیچھے تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔ یہاں ہم دو مثالوں کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

(i) ید سے جب ظاہری معنی مراد ہو تو وہ ذات کا جزو وعضو بنتا ہے جس سے سلفیوں کے بقول اللہ تعالیٰ نے کچھ کام بھی کئے ہیں۔ مثلاً اللہ نے اپنے ہاتھ سے تورات لکھی اور جنت عدن کے درخت لگائے اور وہ اپنے ہاتھ سے صدقہ پکڑتے ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء ہوں اور یوں اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تقسیم ہو خواہ عقلاً ہی ہو اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ کا جسم ہو۔ اللہ کی آنکھ اور کان سے بھی ظاہری معنی مراد ہوں تو وہ اعضائے ذات ہیں جن سے اللہ دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اس طرح اللہ ان اعضاء کے محتاج ہوئے۔

(ii) غضب کا ظاہری معنی دل میں خون کا جوش مارنا ہے اور یہ ایک باطنی اور نفسی کیفیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کا ہمیں کچھ علم نہیں ہے تو ہم کس کو اللہ کا باطن اور کس کو اس کا ظاہر کہیں، اور کس کو اس کا نفس اور نفسی کہیں۔ لہٰذا ہم اللہ تعالیٰ میں غضب کی صفت کو مانتے ہیں لیکن اس کے مذکورہ بالا ظاہری معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے۔ اور یہی بات اس کے متشابہ صفت ہونے کی بنیاد ہے۔

غرض صفات متشابہات میں اشاعرہ و ماتریدیہ تفویض یا تاویل کرتے ہیں جب کہ غیر متشابہ صفات میں ظاہری وحقیقی معنی مراد لیتے ہیں۔

ہماری اس بات پر ابن تیمیہ کے رسالہ تدمریہ میں مذکور یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اگر غضب ایک باطنی نفسی کیفیت ہے تو ارادہ بھی ایسی باطنی نفسی کیفیت ہے جس کا مطلب ہے جلب منفعت یا دفع مضرت کی طرف نفس کا میلان۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جب تم ارادہ کی نفسی کیفیت (یعنی نفس کے میلان) کو اللہ کے لیے مانتے ہو تو غضب کی نفسی کیفیت کو اللہ کے لیے ماننے میں کیا رکاوٹ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ میں ارادے کا معنی میلانِ نفس نہیں کرتے بلکہ ہم اس کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ازلی صفت مانتے ہیں جو مکونات کے وجود یا عدم کا تقاضا کرتی ہے اور مکونات کے ایک خاص کیفیت کے ساتھ متصف ہونے کا تقاضا بھی کرتی ہے۔

یہاں ہم عقیدہ طحاویہ کے شارح ابن ابی العز کی جانب سے دیے گئے ایک جواب کو نقل کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے:

فیقال له غلیان دم القلب فی الآدمی امر ینشأ عن صفة الغضب لا انه هو الغضب۔ (شرح الفقه الاکبر ص 71)

(ترجمہ: اس پر یہ کہا جائے گا کہ آدمی کے دل میں خون کا جوش مارنا ایسی کیفیت ہے جو خود غضب نہیں ہے بلکہ صفت غضب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے)۔

ہم کہتے ہیں

یہ بات ہمارے مخالف نہیں ہے کیونکہ غضب سے جب مراد ہو خون کا جوش مارنا یا کوئی اور نفسی کیفیت تو اس معنی کو ہم اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان نہیں مانتے اور اگر اس سے ایسی صفت مراد لی جائے جس کی وجہ سے دل میں خون جوش مارتا ہو یعنی جو اس نفسی کیفیت کا سبب بنتی ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ میں ایسی صفت مانیں تو کیا اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ میں کوئی نفسی کیفیت پیدا ہوتی ہے یا نہیں۔ اگر پیدا ہوتی ہے تو اس میں اور سابقہ معنی میں کچھ فرق نہ رہا کیونکہ دونوں صورتوں میں نفسی کیفیت حادث ہوئی اور اگر کہیں کہ کوئی نئی نفسی کیفیت پیدا نہیں ہوتی تو پھر سوال ہوگا کہ غضب سے پہلے کی حالت میں اور غضب کی حالت میں فرق کیسے کیا جائے گا۔

علاوہ ازیں یہ تو ابن ابی العز کا نکالا ہوا نکتہ ہے ورنہ ابن تیمیہ وغیرہ نے تو یہ بات کہی ہی نہیں۔

سلفیوں کے نزدیک تمام صفات کو سمجھنے کا ایک اور ضابطہ

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

سئل الامام مالك رحمة الله علیه عن قوله تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی کیف استوی؟ فاطرق مالك براسه حتی علاه العرق ثم رفع راسه و قال الاستواء غیر مجهول ای من حیث المعنی معلوم لان اللغة العربیة بین ایدینا کل مواضع التی وردت فیها استوی معداة بعَلی معناه العلو فقال الاستواء غیر مجهول و الکیف غیر معقول لان العقل لایدرك الکیف۔ فاذا انتفی الدلیل السمعی و العقلی عن الکیفیة وجب الکف عنها والایمان به واجب لان الله اخبر به عن نفسه فوجب تصدیقه و السوال عنه بدعة السوال عنه الکیفیة بدعة لان من هم احرص منا علی العلم ما سألوا عنها وهم الصحابة رضی الله عنهم لما قال الله استوی علی العرش عرفوا عظمة الله عزوجل ومعنی الاستواء علی العرش و انه لایمکن ان تسأل کیف استوی لانك لن تدرك ذلك فنحن اذا سئلنا فنقول هذا السوال بدعة۔

و کلام مالك رحمه الله میزان لجمیع الصفات۔ فان قیل لك مثلا ان الله ینزل الی السماء الدنیا کیف ینزل؟ فالنزول غیر مجهول والکیف غیر معقول والایمان به واجب والسوال عنه بدعة (شرح العقیده الواسطیة للعثیمین ص 47)

(ترجمہ: امام مالک رحمہ اللہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان استوی علی العرش کے بارے میں پوچھا گیا کہ استوا کی کیفیت کیا تھی۔ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنا سر جھکا لیا یہاں تک کہ ان کی پیشانی پر پسینہ آ گیا۔ پھر سر اٹھایا اور فرمایا استوا مجہول نہیں ہے یعنی معنی کے اعتبار سے معلوم ہے کیونکہ عربی لغت میں استوی علی کے جتنے استعمال ہیں ان کا معنی علو اور بلندی ہے۔ لہٰذا فرمایا استوا مجہول نہیں ہے اور کیفیت غیر معقول ہے یعنی اس کو عقل سے نہیں جان سکتے کیونکہ عقل کیفیت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ تو جب کیفیت کو بتانے والی کوئی نقلی و عقلی دلیل نہیں ہے تو ضروری ہے کہ کیفیت کے بارے میں سوال نہ کیا جائے اور اس پر ایمان رکھا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں اس کے ذریعہ سے خبر دی ہے۔ غرض اس کی تصدیق کرنا واجب ہے اور اس کی کیفیت کے بارے میں سوال بدعت ہے کیونکہ وہ لوگ جو ہم سے زیادہ علم کے حریص تھے یعنی

صحابہ رضی اللہ عنہم انہوں نے جب اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان سنا تو انہوں نے اللہ کی عظمت اور استواء علی العرش کے معنی کو جان لیا اور اس بات کو بھی جان لیا کہ استوا کی کیفیت کے بارے میں سوال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کوئی اس کا ادراک ہی نہیں کرسکتا۔ لہٰذا جب ہم سے یہ سوال کیا جائے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ سوال کرنا ہی بدعت ہے۔

اور امام مالک کا قول اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کیلئے میزان ہے لہٰذا اگر تم سے پوچھا جائے کہ مثلاً اللہ تعالیٰ آسمان دنیا کی طرف اترتے ہیں تو کیسے اترتے ہیں؟ تو تم جواب میں کہو کہ نزول غیر مجہول ہے اور کیفیت غیر معقول ہے اور اس پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس کے بارے میں پوچھنا بدعت ہے)۔

ہم کہتے ہیں

ا- سلفی حضرات استواء علی العرش کو صفت فعلی کہتے ہیں۔ علامہ عثیمین لکھتے ہیں۔

انه من الصفات الفعلية لانه يتعلق بمشيئته و كل صفة تتعلق بمشيئته فهي من الصفات الفعلية (استواعلی العرش صفت فعلی ہے کیونکہ اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہے اور ہر وہ صفت جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہو وہ صفت فعلی ہوتی ہے (شرح العقيدة الواسطية ص 211)

اب استواء کا معنی معلوم ہے یعنی بلند ہونا اور قرار پکڑنا البتہ ایک تو بلند ہونے اور قرار پکڑنے کی کیفیت مجہول ہے۔ دوسرے یہ بھی نامعلوم ہے کہ یہ بلندی اور قرار اللہ تعالیٰ کی ذات کا ہے یا صفت کا ہے یا ان کی تجلی کا ہے۔

علامہ عثیمین امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو تمام صفات کیلئے معیار و میزان کہتے ہیں۔ یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں۔ غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے۔ لیکن علامہ عثیمین اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے، ہاتھ پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں اجزائے ذات ہیں۔

باب:8

استواء علی العرش

سلفیوں اور غیر مقلدوں کا عقیدہ ہے کہ آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہوئے بلکہ بہت سے سلفیوں کے نزدیک اس پر بیٹھ گئے۔ اور ان کے پاؤں کرسی پر ہیں۔ عرش پر بیٹھے ہونے کی حالت میں دو ممکنہ صورتیں ہیں:

1- عرش پر چار انگل کی جگہ بچتی ہے۔

2- عرش پر چار انگل کی جگہ بھی نہیں بچتی۔ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت کو ترجیح دی ہے اور علامہ عثیمین بھی اسی کو ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں:

وان كان عزوجل اكبر من العرش ومن غير العرش

(ترجمہ: اگرچہ اللہ عزوجل عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں)۔

پھر جب اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہوں تو ان کے بوجھ سے عرش چرچر کرتا ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ نبی ﷺ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔

تنبیہ: غور طلب بات یہ ہے کہ جب عرش پر چار انگل کی جگہ بچتی ہے تو کس کی انگلیوں کا اعتبار ہے اللہ تعالیٰ کی انگلیوں کا یا انسان کی انگلیوں کا۔ اگر اللہ کی چار انگلیاں مراد ہیں تو وہ تو شاید پورے عرش سے بڑی ہوں اور اگر انسان کی چار انگلیاں مراد ہوں تو وہ جگہ اتنی چھوٹی ہوتی ہے کہ کوئی انسان اس پر بیٹھ نہیں سکتا۔

سلفیوں کے نزدیک استواء صفت فعل ہے

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

"انه من الصفات الفعلية لانه يتعلق بمشيئته و كل صفة تتعلق بمشيئته فهى من الصفات الفعلية و اهل السنة و الجماعة يومنون بان الله تعالىٰ مستوٍ على عرشه استواء يليق بجلاله و لا يماثل استواء المخلوقين (شرح العقيده الواسطيه ص 204)

(ترجمہ: استواعلی العرش اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ میں سے ہے کیونکہ اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہے اور اللہ تعالیٰ کی ہر وہ صفت جس کا تعلق اس کی مشیت سے ہو وہ اس کی صفات فعلیہ میں سے ہوتی ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ (جن سے مراد سلفی اور غیر مقلدین ہیں ان) کا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہوئے ہیں ایسے استوا کے ساتھ جو ان کی شایان شان ہے اور جو مخلوق کے استوا کی مثل نہیں ہے)۔

استواء کے معانی

علامہ عثیمین کہتے ہیں:

وقد ورد عن السلف فى تفسيره اربعة معان الاول علا، والثانى ارتفع و الثالث صعد، والرابع استقر لكن علا و ارتفع و صعد معناها واحد واما استقر فهو يختلف عنها (شرح العقيدة الواسطيه لعثيمين ص 204)

(ترجمہ: استوا کی تفسیر میں سلف سے جو معانی منقول ہیں وہ چار ہیں (1) علا (2) ارتفع (3) صعد (4) استقر۔ پہلے تین کا تو ایک ہی معنی ہے۔ رہا چوتھا یعنی استقر تو وہ پہلے تین سے مختلف ہے۔)

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

ان كرسيه قد وسع السماوات والارض جميعا۔ والصحيح فى الكرسى انه غير العرش وانه موضع القدمين وانه فى العرش كحلقة ملقاة فى فلاة (شرح العقيده الواسطيه لخليل هراس ص 36)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی کرسی تمام آسمانوں اور زمین کو گھیرے ہوئے ہے۔ صحیح بات

یہ ہے کہ کرسی عرش سے علیحدہ شے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی کرسی عرش کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے کسی ریگستان میں کوئی چھلا پڑا ہو۔)

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ اور ابن قیم اور ان کے پیروکار استوا کا مطلب بیٹھنے کا بھی کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں

فما جاء ت به الآثار عن النبى ﷺ من لفظ القعود والجلوس فى حق الله تعالىٰ لحديث جعفر بن ابى طالب رضى الله عنه، وحديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه وغيرهما اولى ان لايماثل صفات اجسام العباد (بحواله اثبات الحد الله ص 76)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے بارے میں جلوس اور قعود کے الفاظ جو نبی ﷺ سے حضرت جعفر بن ابی طالب اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما وغیرہ کی حدیثوں میں وارد ہیں تو یہ اس کے زیادہ لائق ہیں کہ وہ بندوں کی جسمانی صفات کے مثل نہ ہوں)۔

ابن قیم اپنے قصیدہ نونیہ میں کہتے ہیں:

ولقد اتى ذكر الجلوس به — وفى اثر رواه جعفر الربانى

(بحواله اثبات الحد لله ص 77)

(ترجمہ: اور اس میں جلوس یعنی بیٹھنے کا ذکر بھی آیا اور حضرت جعفرؓ کی روایت میں بھی اس کا ذکر ہے)۔

علامہ عثیمین کہتے ہیں۔

الاستواء على الشئ فى اللغة العربية ياتى بمعنى الاستقرار والجلوس قال تعالىٰ لتستووا على ظهوره والانسان على ظهر الدابة جالس ام واقف؟ هو جالس لكن هل يصح ان نثبته فى استواء الله على العرش؟ هذا محل نظر فان ثبت عن السلف انهم فسروا ذلك بالجلوس فهم اعلم منا بهذا (لقاء باب المفتوح)

(ترجمہ: عربی زبان میں استوا علی الشی کا معنی استقرار اور بیٹھنا بھی آتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لتستووا علی ظهوره اب بتاؤ کہ انسان جانور کی پشت پر بیٹھا ہوتا ہے یا کھڑا ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ بیٹھا ہوتا ہے۔ لیکن کیا یہ بھی صحیح ہوگا کہ ہم اللہ تعالیٰ کے عرش پر استوا میں بیٹھنے کو ثابت کریں۔ یہ محل نظر ہے۔ اگر یہ ثابت ہو کہ سلف نے اس کی تفسیر بیٹھنے سے کی ہے تو ہم اس کو قبول کریں گے کیونکہ وہ لوگ ہم سے زیادہ علم والے تھے۔)

واما تفسيره بالجلوس فقد نقل ابن القيم فی الصواعق عن خارجة بن مصعب فی قوله تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی قوله وهل يكون الاستواء الا الجلوس وقد ورد ذكر الجلوس فی حديث اخرجه الامام احمد عن ابن عباس رضی الله عنهما مرفوعا والله اعلم (مقدمه اثبات الحد لله محمود دشتی ص 81)

(ترجمہ: ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الصواعق میں اللہ تعالیٰ کے فرمان الرحمن علی العرش استوی کے بارے میں خارجہ بن مصعب کی یہ بات نقل کی کہ استوا کا تو مطلب ہی بیٹھنا ہے۔ ایک حدیث جس کو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے اس میں جلوس یعنی بیٹھنے کا ذکر ہے)۔

محمود دشتی اپنی کتاب اثبات الحد لله میں لکھتے ہیں:

ثم بذاته علی العرش بالحد استوی

(ترجمہ: پھر وہ اپنی ذات سمیت عرش پر حد کے ساتھ مستوی ہوا۔)

ابن قیم لکھتے ہیں:

ان الجهمية لما قالوا بان الاستواء مجاز صرح اهل السنة بانه مستو (بذاته) علی العرش (مختصر الصواعق بحواله اثبات الحد لله ص 92)

(ترجمہ: جب جہمیہ نے کہا کہ استوا کا استعمال قران پاک میں مجازی ہے تو اہل سنت (یعنی سلفیوں) نے تصریح کی کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر

مستوی ہیں۔)

اسی کو یہ حضرات علو (بلندی) ذات بھی کہتے ہیں۔

علامہ خلیل ہراس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

فالعلی هو الذی له العلو المطلق من جميع الوجوه: علو الذات وهو كونه فوق جميع المخلوقات مستويا علی عرشه (ص 37)

(ترجمہ: العلی وہ ذات ہے جو ہر اعتبار سے عالی اور بلند ہے۔ علو ذات اور بلندی ذات کا مطلب ہے کہ ذات تمام مخلوق سے بلند ہو اور اپنے عرش پر مستوی ہو (کیونکہ مخلوقات میں سے عرش باقی عالم کے اوپر ہے۔)[1]

اوپر اس بات کا ذکر ہوا کہ استوی کا مطلب بیٹھنا بھی ہے تو سلفی آگے اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر ہوں تو ان کے بوجھ کی وجہ سے عرش چرچر کرتا ہے۔

ابن تیمیہ نے قاضی ابویعلی کی یہ بات نقل کی:

اعلم انه غير ممتنع حمل الخبر علی ظاهره ان ثقله يحصل بذات الرحمن اذ ليس ذلك مما يحيل صفاته (بيان تلبيس الجهمية بحواله اثبات الحد الله

(1) غیر مقلدین کے ایک بڑے عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ بھی حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حاشیہ پر یہی کچھ لکھتے ہیں:

ا۔ سلف صالح سب نصوص استواء علی العرش وعلو کے معانی پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً عرش کے اوپر، ساری مخلوق سے الگ اور علماً سب پر محیط ہے۔ اس علو واحاطہ کی کیفیت انسانی عقل سے باہر ہے و الكيف مجهول و الاستواء معلوم (ص 413)

اا۔ خیر القرون کے سلف صالح سب کے سب اس آیت (ام امنتم من فی السماء) کی تفسیر "حقیقی بلندی" سے کرتے ہیں۔ سب نے اس آیت کو اللہ تعالیٰ کے آسمان سے اوپر ہونے کی ایک دلیل سمجھا ہے (ص 414)

ااا۔ صحابہؓ ہرگز ساکت نہیں۔ ان سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا اور اس کی طرف اشارہ کرنا صراحۃً مروی ہے اور تواتراً (ص 416)

iv۔ صحابہؓ سے جو عبارات تفویض پر دلالت کرنے والی مروی ہیں ان سے مراد کیفیت کی تفویض ہے تفسیر ومعانی کی تفویض نہیں۔ تفسیریں انہوں نے خود کی ہیں جن کا حاصل اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونے کا عقیدہ ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے شرح حدیث النزول...... میں ان تفسیروں کو بڑی تحقیق وتفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ امام صاحب (ابن تیمیہؒ) کے نزدیک آیات صفات کی تفسیر کی تفویض کا تصور بہت بڑی بیہودگی ہے۔ (ص 416)

ص 166)

(ترجمہ: جان لو کہ خبر کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرنا محال نہیں ہے یعنی یہ کہ عرش پر بوجھ رحمان کی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسی صفت نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہو)۔

ابن تیمیہ خود لکھتے ہیں:

وهو يتكلم عن اثر كعب الاحبار السابق: وهذا الاثر وان كان هو رواية كعب فيحتمل ان يكون من علوم اهل الكتاب ويحتمل ان يكون مما تلقاه عن الصحابة و رواية اهل الكتاب التي ليست عندنا شاهد هو لا يدفعها ولا يصدقها ولا يكذبها فهولاء الائمة المذكورة في اسناده هم من اجل الائمة وقد حدثوا به هم وغيرهم ولم ينكروا ما فيه من قوله: (من ثقل الجبار فوقهن) فلو كان هذا القول منكرا في دين الاسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه

(بيان تلبيس الجهمية بحواله اثبات لحد الله حاشيه ص 166)

(ترجمہ: کعب احبار کی روایت جس کے آخر میں یہ ہے فما من السماوات سماء الا لها اطيط كاطيط الرحل العلا في اول ما يرتحل من ثقل الجبار) تو رحمان کے بوجھ سے ہر آسمان اس طرح چر چر کرتا ہے جیسے کوئی نئی کاٹھی چر چر کرتی ہے۔

اس میں احتمال ہے کہ یہ اہل کتاب کے علوم میں سے ہو اور اس کا بھی احتمال ہے کہ ان کو یہ بات صحابہ سے معلوم ہوئی ہو۔ اہل کتاب کی روایت جس کی مثل ہمارے دین میں نہ ہو اس کو ہم نہ رد کرتے ہیں نہ اس کی تصدیق کرتے ہیں اور نہ اس کی تکذیب کرتے ہیں۔ تو یہ ائمہ جن کا ذکر سند میں آیا ہے یہ بڑے ائمہ تھے جنہوں نے خود بھی اور دوسروں نے بھی اس کو بیان کیا ہے اور اس کا مضمون (کہ آسمان رحمٰن کے بوجھ سے چر چر کرتا ہے) اگر یہ ان کے نزدیک دین اسلام کے مخالف ہوتا تو وہ اس کو اس طریقہ سے بیان نہ کرتے۔

ابن قیم اپنے قصیدہ نونیہ میں لکھتے ہیں:

وبسورة الشورى و في مزمل	سر عظيم شانه ذو شان
في ذكر تفطير السماء فمن يرد	علما به فهو القريب الدانى
لم يسمح المتاخرون بنقله	جبنا وضعفا عنه في الايمان
بل قاله المتقدمون فوارس ال	اسلام هم امراء هذا الشان
و محمد بن جرير الطبري في	تفسير حكيت به القولان

(بحواله اثبات الحد لله حاشيه ص 166)

(ترجمہ: سورہ شوریٰ اور سورہ مزمل میں جو آسمانوں کے پھٹنے کا ذکر ہے اس میں ایک عظیم الشان راز ہے، چنانچہ جو اسے جاننا چاہے تو یہ بالکل سامنے کی بات ہے۔ متاخرین نے اپنی بزدلی اور ایمانی کمزوری کی بنا پر اسے نقل کرنے کی جرات نہیں کی، البتہ متقدمین جو کہ اسلام کے شہسوار اور اس فن کے امام تھے، انہوں نے اس کو بیان کیا ہے جیسے محمد بن جریر طبری کہ انہوں نے اپنی تفسیر میں دو قول نقل کیے ہیں)۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ان كثيرا من ائمة السنة والحديث او اكثرهم يقولون انه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحد و منهم من لم يطلق لفظ الحد و بعضهم انكر الحد۔ بيان تلبيس الجهمية (اثبات الحد لله ص 238)

(ترجمہ: بہت سے سلفی امام بلکہ ان میں سے اکثر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے آسمانوں کے اور اپنے عرش کے اوپر ہے اور حد کے ساتھ اپنی مخلوق سے جدا ہے۔ اور ان ائمہ میں سے کچھ وہ ہیں جو اللہ کیلئے حد کے لفظ کو استعمال نہیں کرتے اور کچھ وہ ہیں جو اللہ کے لیے حد ہونے کا انکار کرتے ہیں۔)

علامہ عثیمین کے استاد شیخ عبدالرحمٰن سعدی لکھتے ہیں:

فثبت انه استوى على عرشه استواء يليق بجلاله سواء فسر ذلك بالارتفاع او بعلوه على عرشه او بالاستقرار او الجلوس فهذه التفاسير واردة عن السلف فنثبت لله على وجه لا يماثله ولا يشابهه فيها احد ولا محذور في ذلك اذا

قرنا بهذا الاثبات نفی مماثلة المخلوقات۔ (الاجوبة السعدية الكويتية بحواله اثبات الحد للہ ص 61)

(ترجمہ: پس ثابت ہوا کہ اللہ اپنے عرش پر اپنی جلالت شان کے مطابق مستوی ہوئے خواہ اس کی تفسیر ارتفاع کے ساتھ کی جائے یا عرش پر بلندی کے ساتھ کی جائے یا قرار پکڑنے یا بیٹھنے کے ساتھ کی جائے۔ یہ سب ہی تفسیریں اسلاف سے ملتی ہیں لہٰذا یہ سب اللہ کیلئے اس طرح سے ثابت ہیں کہ ان میں کوئی دوسرا اللہ کے مثل یا مشابہ نہیں ہے۔ غرض جب ہم ان چاروں تفسیروں کے اثبات کے ساتھ اس بات کو ملائیں کہ کوئی مخلوق اس کی مثل نہیں ہے تو اس کی ممنوعیت کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔)

پھر ان حضرات کے نزدیک جب اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھتے ہیں تو پورے عرش پر سما جاتے ہیں چار انگلی کے برابر بھی جگہ نہیں بچتی۔

عن عمر رضی الله عنه قال اتت امرأة النبی ﷺ فقالت ادع الله ان يدخلنی الجنة فعظم الرب وقال ان كرسيه فوق السماوات والارض وانه يقعد عليه فما يفضل منه مقدار اربع اصابع (اثبات الحد للہ محمود دشتی ص 149)

(ترجمہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور درخواست کی کہ آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے کہ وہ مجھے جنت میں داخل فرمائیں۔ رسول اللہ ﷺ نے رب تعالیٰ کی عظمت بیان کی اور فرمایا اللہ تعالیٰ کی کرسی (یعنی عرش) آسمانوں کے اور زمین کے اوپر ہے اور وہ اس پر بیٹھتے ہیں تو چار انگل کے برابر بھی جگہ نہیں بچتی۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ عرش پر جو جگہ بچتی ہے وہ صرف چار انگل کے برابر ہوتی ہے۔

ابن تیمیہ نے پہلے معنی کو ترجیح دی ہے۔

و اذا حمل اللفظ الاول علی ان ما هی النافية تعارض اللفظان واحتيج الی الترجيح و الی ذلك ذهب شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله و رجح رواية النفی

بکلام طويل فی مجموع الفتاوی (اثبات الحد للہ، حاشیہ ص 153)

(ترجمہ: جب پہلے لفظ کو اس پر محمول کیا جائے کہ ما نفی کیلئے ہے تو دونوں لفظوں کے درمیان ترجیح کی ضرورت ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا اور نفی کی روایت کو اپنے مجموع الفتاوی میں ترجیح دی۔)

پھر ان حضرات کے نزدیک اللہ تعالیٰ رسول اللہ ﷺ کو اپنے ساتھ اپنے عرش پر بٹھائیں گے۔

ابن تیمیہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں:

اذا تبين هذا فقد حدث العلماء المرضيون و اولياؤه المقبولون ان محمدا رسول الله ﷺ يجلسه ربه علی العرش وهذا ليس منا قضا للشفاعة لما استفاضت بها الاحاديث من ان المقام المحمود هو الشفاعة باتفاق الائمة من جميع من ينتحل الاسلام ويدعيه لايقول ان اجلاسه علی العرش منكر و انما انكره بعض الجهمية (اثبات الحد للہ حاشیہ ص 194)

(ترجمہ: جب یہ بات واضح ہوگئی تو جان لو کہ پسندیدہ علماء اور اللہ کے مقبول اولیاء نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ رب تعالیٰ نبی ﷺ کو اپنے عرش پر بٹھائیں گے۔ یہ حدیث شفاعت کبریٰ کے مخالف نہیں ہے جس کے بارے میں حدیثیں مشہور ہیں کہ مقام محمود سے مراد شفاعت ہے اور ائمہ کا اس پر اتفاق ہے۔ رسول اللہ ﷺ کو عرش پر بٹھانے کا سوائے بعض جہمیہ کے کسی نے انکار نہیں کیا۔)

سعودیہ کے سابق مفتی محمد بن ابراہیم آل الشیخ مقام محمود کے بارے میں کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قيل الشفاعة العظمی وقيل اجلاسه معه علی العرش كما هو المشهور من قول اهل السنة۔ والظاهر انه لا منافاة بين القولين فيمكن الجمع بينهما بان كلاهما من ذلك (ای المقام المحمود) و الاقعاد علی العرش ابلغ (اثبات الحد للہ حاشیہ ص 194)

(ترجمہ: ایک قول یہ ہے کہ مقام محمود سے مراد شفاعت کبریٰ ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا نبی ﷺ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھانا ہے۔ اہل سنت (سلفیوں) سے یہی دوسرا قول مشہور ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ دونوں قولوں کے درمیان کچھ منافات نہیں ہے اور دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے کہ مقام محمود میں یہ دونوں باتیں داخل ہیں اور عرش پر بٹھانے میں درجہ زیادہ ہے۔)

تنبیہ: مشہور غیر مستند عالم مولانا یوسف صلاح الدین اپنے تفسیری حواشی میں لکھتے ہیں: ''یہ بھی ممکن ہے کہ اس عرش سے مراد وہ عرش ہو جو فیصلوں کے لیے زمین پر رکھا جائے گا جس پر اللہ تعالیٰ نزول اجلال فرمائے گا۔''

اس عبارت سے یہ مسئلہ اور سنگین ہو جاتا ہے کیونکہ اب یہ سوال اٹھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نبی ﷺ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے تو وہ کونسا عرش ہوگا؟

پورے عالم کو گھیرنے والے عرش پر یا قیامت کے دن زمین پر رکھے جانے والے عرش پر جو کہ پہلے عرش سے بہت ہی چھوٹا ہوگا۔ اگر پہلا عرش ہو تو فرشتے جو خود عالم کا حصہ ہیں اور مخلوق ہیں وہ اس کو اٹھا کر کہاں لے جائیں گے۔ اطراف عالم سے عالم کے اندر اتنی بڑی چیز کو کیسے لے جائیں گے۔ اور اگر دوسرا جو چھوٹا عرش ہے وہ مراد ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کیسے بیٹھیں گے جب بڑے عرش پر پہلے ہی کچھ جگہ نہیں بچتی تو اللہ تعالیٰ اس سے کہیں چھوٹے عرش پر کیسے سمائیں گے۔ اگر کوئی کہے کہ آسمان دنیا پر جیسے نزول فرماتے ہیں اسی طرح اس چھوٹے عرش پر نزول فرمائیں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آسمان دنیا پر نزول کا جو مطلب سلفی لیتے ہیں وہ ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے۔

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

ان اهل السنة استدلوا على علو الله تعالىٰ علوا ذاتيا بالكتاب والسنة والاجماع والعقل والفطرة (شرح العقيدة الواسطية ص 212)

واما دلالة الاجماع فقد اجمع السلف رضى الله عنهم على ان الله تعالىٰ بذاته فى السماء من عهد الرسول عليه الصلاة والسلام الى يومنا هذا۔ ان

قلت كيف اجمعوا؟ نقول امرار هم هذه الآيات والاحاديث مع تكرار العلو فيها والفوقية و نزول الاشياء منه و صعودها اليه دون ان يا توا بما يخالفها اجماع منهم على مدلولها۔

ولهذا لما قال شيخ الاسلام رحمه الله ان السلف مجمعون على ذلك قال ولم يقل احد منهم ان الله ليس فى السماء او ان الله فى الارض او ان الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل ولا منفصل او انه لا تجوز الاشارة الحسية اليه (شرح العقيدة الواسطية ص 214, 213)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کیلئے علو ذاتی (بلندی ذات) پر اہلسنت (یعنی سلفیوں) نے کتاب وسنت اور اجماع اور عقل وفطرت سے استدلال کیا ہے۔

اجماع سے استدلال اس طرح سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک اسلاف کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں میں ہے۔

اگر کوئی پوچھے کہ اجماع کی کیا کیفیت ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ انہوں نے ان آیات اور احادیث کو جیسی وہ ہیں ویسے ہی ان کو رکھا ہے حالانکہ ان میں آسمانوں میں بلندی کا، فوقیت کا اور اشیاء کا اللہ کی طرف اوپر چڑھنے اور اللہ کی طرف سے نیچے اترنے کا ذکر تکرار کے ساتھ ہے اور ان کے خلاف ان سے کوئی بات منقول نہیں۔

اسی لئے شیخ الاسلام (ابن تیمیہ) رحمۃ اللہ علیہ نے جب یہ کہا کہ سلف اس پر متفق ہیں تو ساتھ میں یہ بھی کہا کہ ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اللہ آسمان میں نہیں ہیں یا یہ کہ اللہ زمین میں ہیں یا یہ کہ اللہ نہ کائنات میں داخل ہیں اور نہ اس سے باہر ہیں اور نہ متصل ہیں اور نہ جدا ہیں یا یہ کہ ان کی طرف حسی اشارہ نہیں ہوسکتا)۔ [1]

ہم کہتے ہیں

1- علامہ عثیمین خود بھی مغالطہ میں مبتلا ہیں اور دوسروں کو بھی مغالطے دیتے ہیں:

علامہ ابن جوزی حنبلی رحمۃ اللہ علیہ دفع شبهة التشبيه میں لکھتے ہیں:

وقد حمل قوم من المتاخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته وهذه زيادة لم ينقلوها انما فهموها من احساسهم وهو ان المستوى على الشئ انما يستوى عليه ذاته۔ قال ابن حامد الاستواء مماسة و صفة لذاته والمراد به القعود (بحواله العقيده و علم الكلام ص 236)

(ترجمہ: متاخرین حنابلہ میں سے کچھ لوگوں نے محسوسات پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر مستوی ہوئے۔ ذات کے لفظ کا اضافہ کسی حدیث میں نہیں ہے اور کہنے والوں نے محسوسات پر قیاس کر کے ایسا سمجھا کیونکہ کسی شے پر کوئی مستوی ہوتو وہ اس کی ذات ہوتی ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ استوا مماست کو یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور (استواء) اللہ کی ذات کی صفت ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے۔)

اثبات الحد للہ عزوجل کے محشی نے لکھا

صرح جمع من اهل السنة بلفظة بذاته فی اثبات الاستواء ومنهم عثمان الدارمی (280ھ) و محمد بن ابی شیبة (297ھ) و ابن زید القیروانی (386ھ) و ابو نصر السجزی (444ھ) فی کتاب الابانة فانه قال وائمتنا کالثوری و مالك والحمادین و ابن عیینة و ابن المبارك و الفضیل و احمد و اسحاق متفقون علی ان الله فوق العرش بذاته و ان علمه بکل مکان۔ وغیرهم کثیر من اهل السنة رحمهم الله (ص 91)

(ترجمہ: اہل سنت (یعنی سلفیوں) کی ایک جماعت نے استواء کے اثبات میں بذاتہ کے لفظ کی تصریح کی ہے۔ ان میں عثمان دارمی (280ھ)، محمد بن ابی شیبہ (297ھ)، ابن زید قیروانی (386ھ) اور ابونصر سجزی (444ھ) ہیں۔ ابونصر سجزی نے کتاب الابانۃ میں کہا کہ ''ہمارے ائمہ یعنی سفیان ثوری، مالک، حماد بن زید اور حماد بن سلمہ، سفیان بن عیینہ، ابن مبارک، فضیل، احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش کے اوپر ہیں اور ان کو ہر مکان کا علم ہے

اور بہت سے اہل سنت یعنی سلفیوں کا ان سے اختلاف ہے۔'')

2- محشی نے جن چند حضرات کا نام لیا ہے ان کے درمیان بڑا زمانی فاصلہ ہے اور اس کے صحیح ہونے کی صرف یہ صورت ہے کہ بعد والوں نے محض تقلید کے طور پر پہلے والے کی بات لے لی اور مذکور محدثین کی طرف نسبت فرضی و اختراعی ہے۔ پہلے والے نے یہ لفظ کہاں سے لیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس نے محض قیاس سے کام لیا۔

یہی وجہ ہے کہ علامہ ذہبی جو کہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد بھی رہے ہیں

i- یحیٰی بن عمار کا قول بل نقول هو بذاته علی العرش و علمه محیط بکل شئ (یعنی ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں اور ان کے علم نے ہر چیز کو گھیرا ہوا ہے) نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

قولك بذاته من کیسك (یعنی بذاته کا لفظ یحیٰی بن عمار نے اپنی عقل سے نکالا ہے۔) (اهل السنة الاشاعرة ص 58)

ii- اسماعیل بن محمد تیمی کے حالات میں لکھتے ہیں۔

قلت الصواب الکف عن اطلاق ذلك اذ لم یات فیه نص ولو فرضنا ان المعنی صحیح فلیس لنا ان نتفوه بشئ لم یاذن به الله خوفا من ان یدخل القلب شئ من البدعة (اهل سنة الاشاعرة ص 58)

(ترجمہ: صحیح بات یہ ہے کہ بذاتہ کے لفظ کا استعمال ہی نہ کریں کیونکہ یہ نص میں وارد نہیں ہوا اور اگر ہم فرض کرلیں کہ بذاتہ کا معنی درست ہے تب بھی ہم ایسا لفظ منہ سے نہ نکالیں جس کی اجازت اللہ تعالیٰ نے نہیں دی تاکہ دل میں بدعت داخل نہ ہو۔)

3- علو ذاتی کا مطلب ہی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ یعنی اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں اور اس کے بارے میں جو حوالہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس میں یہ الفاظ اہم ہیں وغیرهم کثیر من اهل السنة (یعنی بہت سے سلفی بذاتہ کو ذکر نہیں کرتے)۔ اگر وہ بذاتہ کو دل سے مانتے ہیں زبان سے نہیں کہتے تو دوسروں کو ان کے

عقیدے کا علم کیسے ہوگا اور اگر اعلانیہ نہیں کہتے چھپ کر کہتے ہیں تو یہ تقیہ ہے۔
اب ایک تیسری شق رہ جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ بذاتہ کی قید کو مانتے ہی نہیں۔ اس صورت میں خود سلفیوں کا بھی اجماع و اتفاق کہاں رہا جس کا علامہ عثیمین بڑے زور کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں۔

4- ایک حدیث میں جو یہ ہے کہ باندی نے کہا اللہ تعالیٰ آسمان میں (یعنی آسمان پر) ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں پر یعنی عرش پر ہے درست اور حتمی نہیں کیونکہ:

(i) اس حدیث میں ذات کی قید کچھ مذکور نہیں ہے۔

(ii) قرآن پاک میں ہے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَ فِي الْاَرْضِ (سورہ انعام: 3) (وہ اللہ آسمانوں پر بھی ہے اور زمین پر بھی ہے) تو کیا اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد ہے کہ ایک آسمان پر ہے اور ایک زمین پر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کسی صفت یا تجلی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے آسمانوں پر ہونے کو مراد لیا ہے۔ اسی صفت یا تجلی کے اعتبار سے اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں پر بھی ہیں اور زمین پر بھی ہیں یعنی ہر جگہ ہیں تو یہ بھی غلط نہیں ہے۔

5- جو شخص ان پڑھ اور جاہل ہو اور اس کو علم حاصل کرنے کی فرصت نہ ملتی ہو یا یہ کہ اس کی عقل و سمجھ کم ہے اس سے اس کی سمجھ کے مطابق بات قبول کر لی جاتی ہے جب کہ صاحب علم اور دانش مند سے وہ بات قبول نہیں کی جاتی۔ دیکھئے باندی نے جو جواب دیا کہ اللہ آسمان میں ہیں (فی السماء) حالانکہ سلفیوں کے اعتبار سے بھی دیکھیں تو یہ جواب پھر بھی ناقص ہے کیونکہ صحیح جواب تو یہ ہوتا کہ اللہ عرش کے اوپر ہیں جب کہ لاعلم باندی کے فِي السَّمَاءِ کہنے سے اس کی مراد یہ ہو سکتی تھی کہ اللہ آسمانوں کے اندر ہیں یا آسمانوں کے اوپر ہیں یا محض بلندی پر ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے کوئی معنی بھی وہ نہیں ہے جو سلفیوں کے لیے دلیل بن سکے۔

ایک اور حدیث جو بخاری اور مسلم میں مذکور ہے اس میں ہے کہ ایک شخص جس

نے نافرمانی میں زندگی گزاری تھی جب اس کی موت کا وقت آیا تو (اپنی پچھلی زندگی کو یاد کر کے اس پر اللہ کے خوف کا بہت زیادہ غلبہ ہوا اور آخرت کے انجام سے بہت خوفزدہ ہوا اور اس نے اپنی ناسمجھی سے یہ خیال کیا کہ دوبارہ اٹھنا اس صورت میں ہوگا جب لاش کو صحیح وسالم دفن کیا جائے اور اگر اس کو جلا کر راکھ کر دیا جائے اور راکھ کو بکھیر دیا جائے تو پھر دوبارہ اٹھنا نہ ہوگا۔ اسی خیال سے) اس نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ جب میں مر جاؤں تو تم مجھے جلا کر راکھ کر دینا، پھر تم میری اس راکھ میں سے آدھی تو کہیں خشکی میں بکھیر دینا اور آدھی کہیں دریا میں بہا دینا (تا کہ میرا کہیں نشان بھی نہ رہے اور میں جزا و سزا کے لیے دوبارہ زندہ نہ کیا جاؤں۔ اس نے کہا کہ میں ایسا گناہگار ہوں کہ) اللہ کی قسم اگر خدا نے مجھے پکڑ لیا تو وہ مجھے ایسا سخت عذاب دے گا جو دنیا جہان میں کسی کو بھی نہ دے گا۔ جب وہ مر گیا تو اس کے بیٹوں نے اس کی وصیت پر عمل کیا۔ (جلا کر اس کی راکھ کچھ ہوا میں اڑا دی اور کچھ دریا میں بہا دی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دریا کو حکم دیا تو اس نے اپنے میں موجود راکھ کے تمام اجزاء کو جمع کر دیا اور زمین کو حکم دیا تو اس نے اپنے میں موجود تمام اجزاء کو جمع کر دیا (اللہ تعالیٰ نے اس کو دوبارہ زندہ کیا) پھر اس سے پوچھا تو نے ایسا کیوں کیا؟ اس نے عرض کیا کہ اے میرے مالک تو خوب جانتا ہے کہ تیرے ڈر سے ہی میں نے ایسا کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس بندے کو (اس کی خداخوفی اور آخرت کے خوف کی وجہ سے) بخش دیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مذکور شخص نے یہ خیال کیا تھا کہ جلا کر راکھ کر دینے اور راکھ کو بکھیرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کو اس پر قدرت نہ ہوگی۔ یہ عقیدہ و خیال غلطی اور گمراہی تھا لیکن کم سمجھ اور کم علم شخص سے اللہ تعالیٰ نے اس پر مؤاخذہ نہیں فرمایا بلکہ اس کی خداخوفی کو دیکھ کر اس کو معاف کر دیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وقوم نقصت عقولهم کاکثر الصبيان و المعتوهين والفلاحين والارقاء و كثير يزعمهم الناس انهم لا باس بهم و اذا نقح حالهم عن الرسوم بقوا

لا عقل لهم فاولئك يكتفى من ايمانهم مثل ما اكتفى رسول الله ﷺ من الجارية السوداء سألها اين الله فاشارت الى السماء۔ (حجة الله البالغه ص 117حصه اول)

(ترجمہ: اور کچھ لوگ کم عقل ہیں جیسے اکثر بچے اور کم عقل لوگ اور کسان اور باندی غلام۔ ان میں سے بہت سوں کے بارے میں لوگ خیال کرتے ہیں کہ یہ ٹھیک ٹھاک لوگ ہیں لیکن جب ان لوگوں کے حال کی تحقیق کی جاتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ رسوم ورواج سے ہٹ کر یہ لوگ عقل سے بالکل خالی ہوتے ہیں۔ ان لوگوں کے ایمان پر اس طرح سے اکتفا کیا جاتا ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب حبشن باندی سے پوچھا کہ اللہ کہاں ہیں تو اس کے اس جواب پر کہ اللہ آسمان میں ہیں اکتفا کیا (اور فرمایا کہ یہ مومن ہے)۔

کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ اگر ابن تیمیہ، ابن قیم، عثیمین، خلیل ہراس اور عطاء اللہ حنیف صاحبان جو کہ بڑے علامہ ہیں ایسا عقیدہ رکھتے اور ایسی وصیت کرتے تو کیا ان کے ساتھ بھی ویسا ہی کیا جاتا جیسا کہ حدیث میں مذکور شخص کے ساتھ کیا گیا۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

فاهل السنة يومنون بما اخبر به سبحانه عن نفسه من انه مستو على عرشه بائن من خلقه بالكيفية التى يعلمها هو جل شانه كما قال مالك وغيره الاستواء معلوم و الكيف مجهول۔ و اما ما يشغب به اهل التعطيل من ايراد اللوازم الفاسدة على تقرير الاستواء فهى لا تلزمنا لاننا لا نقول بان فوقيته على العرش كفوقية المخلوق على المخلوق۔

ان قصارى ما يقوله المتحذلق منهم فى هذا الباب ان الله تعالىٰ كان ولا مكان ثم خلق المكان و هو الآن على ماكان قبل خلق المكان۔

فماذا يعنى هذا المحرف بالمكان الذى كان الله ولم يكن ؟ هل يعنى به تلك الامكنة الوجودية التى هى داخل محيط العالم؟ فهذه امكنة حادثة و

نحن لا نقول بوجود الله فى شئ منها اذ لا يحصره ولايحيط به شئ من مخلوقاته۔

و اما اذا اراد بها المكان العدمى الذى هو خلاء محض لا وجود فيه فهذا لا يقال انه لم يكن ثم خلق اذ لا يتعلق به الخلق فانه امر عدمى۔ فاذا قيل ان الله فى مكان بهذا المعنى كما دلت عليه الآيات و الاحاديث فاى محذور فى هذا ؟ بل الحق ان يقال كان الله ولم يكن شئ قبله ثم خلق السماوات والارض فى ستة ايام و كان عرشه على الماء ثم استوى على العرش۔ ثم هنا للترتيب الزمانى لا لمحض العطف (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس...... ص 82,81)

ففى هذه الآية۔ هوالذى خلق السماوات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يخبر عن نفسه سبحانه بانه هو وحده الذى خلق السماوات والارض يعنى اوجدهما على تقدير و ترتيب سابق فى مدة ستة ايام ثم علا بعد ذلك و ارتفع على عرشه لتدبير امور خلقه و هو مع كونه فوق عرشه لا يغيب عنه شىء من العالمين۔ (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس...... ص 85)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفی اس پر ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں بتایا کہ وہ اپنے عرش پر مستوی ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور اس کی کیفیت صرف وہ خود ہی جانتے ہیں جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ نے کہا تھا کہ استواء معلوم ہے اور کیفیت مجہول ہے۔ اس بات پر اہل تعطیل جو ہنگامہ مچاتے ہیں کہ اس پر یہ یہ فاسد لازم پیش آتے ہیں تو وہ ہم پر لازم نہیں آتے کیونکہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ کی عرش پر فوقیت ایسی ہے جیسا کہ کسی مخلوق کی فوقیت کسی دوسری مخلوق پر۔

استوا کے بارے میں جو زیادہ سے زیادہ یہ شیخی بگھارنے والے کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک وقت تھا کہ اللہ تعالیٰ تھے اور کوئی مکان نہ تھا۔ پھر اللہ نے مکان پیدا کیا لیکن اللہ اب بھی وہاں ہیں جہاں مکان کی تخلیق سے پہلے تھے۔

یہ تحریف کرنے والے اس مکان سے کیا مراد لیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ہوتے

ہوئے کسی وقت میں نہ تھا۔ کیا اس سے ان کی مراد وہ وجودی مکانات اور جگہیں ہیں جو عالم کے محیط کے اندر ہیں؟ تو یہ مکانات تو حادث ہیں اور ہم اس کے قائل نہیں کہ اللہ کا وجود ان میں سے کسی مکان میں ہے کیونکہ کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کا حصر اور احاطہ نہیں کر سکتی۔

اور اگر وہ معدوم مکان مراد لیتے ہیں جو محض خلا تھا اور جس میں کچھ موجود نہ تھا تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ نہ تھا پھر اللہ نے اس کو پیدا کیا کیونکہ عدمی شے ہونے کی وجہ سے تخلیق کے ساتھ اس کا کچھ تعلق نہیں۔

پھر اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اسی مکان میں ہیں جیسا کہ آیات و احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں تو اس کو ماننے میں کیا رکاوٹ ہے؟ بلکہ حق یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تھے اور ان سے پہلے کچھ نہ تھا۔ پھر اللہ نے آسمانوں کو اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور پانی پر اللہ کا عرش تھا پھر اللہ نے عرش پر استوا کیا۔ اور ثم یہاں ترتیب زمانی بتانے کے لیے ہے محض عطف کے لیے نہیں ہے۔

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ اپنے بارے میں بتاتے ہیں کہ تنہا وہی ہیں جنہوں نے آسمانوں کو اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا پھر اس کے بعد وہ اپنے عرش پر بلند ہوئے تا کہ اپنی مخلوق کی تدبیر کریں اور عرش کے اوپر ہونے کے باوجود ان سے کائنات کا کوئی ذرہ چھپا ہوا نہیں ہے۔)

ہم کہتے ہیں

علامہ خلیل ہراس کی بات کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ عرش کے اوپر جو خلا ہے اللہ تعالیٰ کی ذات اس میں موجود ہے اور چونکہ وہ خلا غیر مخلوق ہے اس لیے اس میں اللہ کی ذات کے موجود ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کے اندر موجود ہیں یا مخلوق میں حلول کئے ہوئے ہیں۔ لیکن علامہ کی یہ بات مندرجہ ذیل وجوہ سے غلط ہے:

1- علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

ان الله تعالىٰ مستو على العرش و ان كان عزوجل اكبر من العرش و غير العرش و لايلزم ان يكون العرش محيطا به بل لا يمكن ان يكون محيطا به لان الله سبحانه و تعالىٰ اعظم من كل شيء و اكبر من كل شيء والارض جميعا قبضته يوم القيامة و السماوات مطويات بيمينه (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں اگرچہ وہ عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں اور یہ لازم نہیں کہ عرش اللہ کا احاطہ کئے ہو بلکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر شے سے بڑے ہیں اور قیامت کے دن زمین ان کی مٹھی میں ہو گی اور آسمان ان کے دائیں ہاتھ پر لپٹے ہوں گے)۔

مولانا عطاء اللہ حنیف نے ابن تیمیہ کی یہ بات نقل کی:

''کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرع ہے، جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔'' (حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ حاشیہ ص 429)

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

لا يعلم كيفية ذاته و صفاته الا هو سبحانه (شرح العقيدة الواسطية ص 22)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی کیفیت کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں کوئی اور نہیں جانتا)

ابن تیمیہ اور خلیل ہراس کی ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت انسانوں کو معلوم نہیں لیکن یہاں خلیل ہراس یہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا بڑا جسم ہے جو عرش کے اوپر خلا میں سمایا ہوا ہے جس کو لا مکان سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

2- صحیح بخاری کی ایک حدیث میں ہے کان الله و لم يكن شيء قبله و كان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والارض (یعنی ایک وقت تھا کہ اللہ

تعالیٰ تھے اور ان سے پہلے کچھ نہ تھا۔ (یعنی نہ خلا تھا نہ کچھ اور۔ مطلب یہ ہے کہ صرف اللہ ہی ہیں جو ہمیشہ ہمیشہ سے ہیں۔ باقی جو کچھ ہے اس کا وجود بعد میں ہوا ہے) پھر ایک وقت ہوا کہ اللہ نے ایک خلا پیدا کیا۔ اس خلا میں یا تو پہلے ہوا پیدا کی جس کی حقیقت اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا یا وہ ہوا سے بھی خالی تھا۔ پھر اس خلا میں پانی بنایا۔ اس خلا کے اطراف میں عرش کو پیدا کیا اور اس وقت خلا میں پانی تھا اور وہ عرش پانی پر تھا (اس پانی کی حقیقت کا علم صرف اللہ کو ہے) پھر اللہ تعالیٰ نے عرش کے نیچے خلا میں موجود پانی سے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا۔

ترمذی کی ایک حدیث میں ہے ابو رزین ؓ نے پوچھا اے اللہ کے رسول اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارے رب کہاں تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے **كان فی عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء و خلق عرشه على الماء**۔

اس حدیث کا ظاہری ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خلا میں تھے اور ان کے اوپر نیچے ہوا تھی۔ (یہ معنی بھی بن سکتا ہے کہ اوپر اور نیچے ہوا نہ تھی) لیکن چونکہ علامہ عثیمین کی وضاحت اوپر گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بڑے ہیں اور اوپر کی حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خلا کا وجود بعد میں ہوا اس سے پہلے تو خلا بھی نہ تھا۔ لہٰذا ظاہری ترجمہ چھوڑ کر ایسا ترجمہ کرنا ہوگا جو اللہ تعالیٰ کی شایان ہو۔ وہ یہ ہے کہ ابو رزین ؓ کے سوال سے مراد یہ معلوم کرنا تھا کہ عالم کے ساتھ جو تعلق اللہ تعالیٰ کو اب ہے عالم کی تخلیق سے پہلے وہ تعلق کس کے ساتھ تھا؟ اس کے جواب میں فرمایا کہ عالم کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کو یہ تعلق اپنے پیدا کئے ہوئے خلا کے ساتھ تھا۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے ایک خلا کو پیدا کیا اور اپنے عرش کو پیدا کر کے اس کے ذریعہ سے اس خلا کا گھیراؤ کیا۔ پھر اس خلا میں جو عرش کے گھیراؤ کے اندر تھا آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا۔ اس کے بعد اپنی مخلوق کی تدبیر کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے عرش پر استوا کیا۔

نصوص میں بس اتنی بات مذکور ہے۔ اس کا ذکر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم و کائنات کے اوپر تھی یا کہاں تھی اور اس کی بھی کوئی وضاحت نہیں ہے کہ عرش پر استوا ذاتی ہے یا صفاتی ہے یا تجلیاتی ہے۔ عرش کے اوپر اللہ تعالیٰ کی ذات کا استوا مانیں تو یہ علامہ عثیمین کی ذکر کردہ بات (کہ اللہ عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں) سے باطل ہے اس لیے ممکنہ صورتیں صرف دو ہیں کہ استوا صفاتی ہو یا تجلیاتی ہو۔

باب:9

فصل 1

اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ

تعارف

قرآن پاک اور حدیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے راضی ہونے، غصہ کرنے، رحمت کرنے اور ہنسنے وغیرہ کا ذکر ہے۔ ان کا ظاہری مطلب وہ نفسی کیفیت ہے جو آدمی کے اندر پیدا ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے آدمی دوسرے کے ساتھ مہربانی یا سختی کا معاملہ کرتا ہے۔ یہ معاملہ اس کیفیت کی غایت کہلاتا ہے۔ سلفی حضرات دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ الفاظ ذکر ہوئے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے اندر بھی مختلف کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں اور ان الفاظ سے یہی نفسی تغیرات و کیفیات مراد ہیں۔ اس کے برعکس اشاعرہ و ماتریدیہ جو کہ اصل اہل سنت ہیں اور امت کے سواد اعظم ہیں ان کا کہنا ہے کہ یہ تغیرات حادث ہیں اور کوئی حالت جو حادث ہو قدیم ذات کو لاحق نہیں ہوتی لہٰذا ان کے متقدمین کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جن کا حقیقی مطلب اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے ہم اس کے درپے نہیں ہوتے۔ ہمیں تو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صفات ذاتیہ ہیں یا صفات فعلیہ ہیں۔ ان کے متاخرین کہتے ہیں کہ اصل بات تو وہی ہے جو متقدمین کہتے ہیں البتہ عوام کو گمراہوں سے بچانے کے لیے ہم ان کا اللہ تعالیٰ کے لائق معنی کرتے ہیں۔ مثلاً خوش ہونے کا مطلب ہے اچھی جزا دینا اور غصہ کرنے سے مراد ہے سزا دینا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا کلام کرنا، آسمان دنیا پر نازل ہونا اور میدان حشر میں اللہ

تعالیٰ کا آنا یہ بھی سلفیوں کے نزدیک صفات فعلیہ ہیں۔ پھر سلفی کہتے ہیں کہ ان کا جو معنی انسان کے لیے ہے وہی اللہ کے لیے بھی ہے اور اللہ تعالیٰ ان افعال سے متصف ہوتے ہیں یعنی وہ حرکت کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں اور حروف و آواز کے ساتھ گفتگو اور کلام کرتے ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ صفت کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ رہیں دوسری صفات فعلیہ مثلاً غصہ کرنا، خوش ہونا اور رحم کرنا وغیرہ تو اشاعرہ و ماتریدیہ ان کے ظاہری معنی مراد نہیں لیتے بلکہ ان کے متقدمین ان کو بطور صفات کے مانتے ہیں لیکن ان کی حقیقت کو اللہ کے حوالے کرتے ہیں اور ان کے متاخرین اللہ تعالیٰ کے شایان شان کوئی معنی کرتے ہیں۔

سلفیوں کے موقف کی تفصیل

علامہ عثیمین صفات فعلیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

الصفات الفعلية هى الصفات المتعلقة بمشيئته وهى نوعان:

صفات لها سبب معلوم مثل الرضى فالله عزوجل اذا وجد سبب الرضى رضى كما قال تعالىٰ ان تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفرو ان تشكروا يرضه لكم

وصفات ليس لها سبب معلوم مثل النزول الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر

ومن الصفات ما هو صفة ذاتية و فعلية باعتبارين۔ فالكلام صفة فعلية باعتبار آحاده لكن باعتبار اصله صفة ذاتية لان الله لم يزل ولا يزال متكلما لكنه يتكلم بما شاء متى شاء كما سياتى فى بحث الكلام ان شاء الله تعالىٰ۔

اصطلح العلماء رحمهم الله ان يسموا هذه الصفات الصفات الفعلية لانها من فعله سبحانه و تعالىٰ ولها ادلة كثيرة من القران مثل

وجاء ربك والملك صفا صفا (سوره فجر: 22)

هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتى ربك (سوره انعام 157)

رضى الله عنهم و رضوا عنه (سوره مائده 119)

ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم (سوره توبه 46)

ان سخط الله عليهم (سوره مائده 80)

وليس فى اثباتها لله تعالى نقص بوجه من الوجوه بل هذا من كماله ان يكون فاعلا لما يريد و اولئك القوم المحرفون يقولون اثباتها من النقص و لهذا ينكرون جميع الصفات الفعلية يقولون لا يجئ ولا يرضى ولا يسخط ولا يكره ولا يحب ...... ينكرون كل هذه بدعوى ان هذه هادثة والحادث لايقوم الا بحادث۔ وهذا باطل لانه فى مقابلة النص وهو باطل بنفسه فانه لايلزم من حدوث الفعل حدوث الفاعل (شرح العقيدة الواسطية ص 36)

(ترجمہ: صفات فعلیہ وہ صفات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تابع ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں۔

1- وہ صفات جن کا سبب معلوم ہو جیسے رضا مندی۔ جب رضا مندی کا کوئی سبب پایا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ راضی ہو جاتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ اِنْ تَشْكُرُوْا يَرْضَهُ لَكُمْ۔ (سوره زمر: 7)

"اگر تم کفر کرو تو اللہ تم سے بے نیاز ہیں اور وہ اپنے بندوں کے لیے کفر پر راضی نہیں اور اگر تم شکر کرو تو وہ تمہارے لئے اس پر راضی ہیں۔"

یہاں راضی ہونے کا سبب لوگوں کا شکر ادا کرنا اور ناراض ہونے کا سبب ناشکری اور کفر کرنا بتایا۔

2- وہ صفات جن کا سبب معلوم نہ ہو جیسے تہائی رات باقی رہنے پر اللہ تعالیٰ کا آسمان دنیا کی طرف نزول۔

کچھ صفات وہ ہیں جن میں ذاتی اور فعلی دونوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ مثلاً صفت

کلام (بولنا) کہ اپنے افراد کے اعتبار سے وہ صفت فعل ہے جبکہ اپنی اصل کے اعتبار سے وہ صفت ذاتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں لیکن وہ جو چاہیں اور جب چاہیں کلام کرتے ہیں۔

علماء رحمہم اللہ نے ان صفات کو اصطلاح میں صفات فعلیہ کہا ہے کیونکہ یہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے فعل سے ہوتی ہیں۔ قرآن پاک میں ان کے وجود پر بہت سے دلائل ہیں جن میں سے چند یہ ہیں۔

i- وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا۔ (سوره فجر 22)

اور آئے گا تیرا رب اور فرشتے قطار در قطار۔

ii- هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ تَاْتِيَهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ يَاْتِيَ رَبُّكَ (سوره انعام 158)

نہیں دیکھتے وہ مگر یہ کہ آئیں ان کے پاس فرشتے یا آئے تیرے رب کی کوئی نشانی

رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ (سوره مائده 119)

اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے۔

اللہ تعالیٰ کیلئے صفات فعلیہ کے اثبات میں کسی طرح سے بھی نقص نہیں آتا بلکہ یہ ان کے کمال میں سے ہے کہ وہ جو چاہیں کر سکتے ہیں۔ جو لوگ تحریف کرتے ہیں (مراد ہے کہ تاویل کرتے ہیں مثلاً متاخرین اشاعرہ) وہ صفات فعلیہ کے اثبات میں اللہ تعالیٰ کیلئے نقص سمجھتے ہیں اس لئے وہ تمام صفات فعلیہ کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ نہ آتا ہے، نہ راضی ہوتا ہے اور نہ ناراض ہوتا ہے اور نہ ناپسند کرتا ہے اور نہ پسند کرتا ہے......... وہ ان سب صفات کا انکار اس دلیل سے کرتے ہیں کہ یہ امور حادث ہیں اور حادث صرف حادث کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے۔ یہ بات باطل ہے کیونکہ اس میں نص کے ساتھ مقابلہ ہے۔ علاوہ ازیں یہ دلیل خود باطل ہے کیونکہ کسی فعل کے حادث ہونے سے فاعل کا حادث ہونا لازم نہیں آتا)۔

تنبیہ: اشاعرہ و ماتریدیہ کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ وہ مذکور صفات فعلیہ کا انکار کرتے ہیں درست نہیں۔ وہ ان صفات کو مانتے ہیں البتہ ان کا جو ظاہری مطلب

ہے یعنی نفسی کیفیت مراد ہو یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا مراد ہو۔ اس کا وہ انکار کرتے ہیں اور اس کے حقیقی معنی کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔

آگے ہم سلفیوں کے نزدیک صفات فعلیہ کی جو تفصیل ہے اس کو علیحدہ علیحدہ فصلوں میں ذکر کرتے ہیں۔ اور چونکہ یہ امور حادث ہیں تو آخر میں ہم اس پر بھی ایک فصل قائم کریں گے کہ آیا حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم کے ساتھ ہو سکتا ہے یا نہیں۔

باب: 9

فصل: 2

آسمان دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول

حدیث میں وارد ہے کہ جب رات کا ایک تہائی حصہ باقی رہ جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہے کوئی دعا کرنے والا کہ میں اس کی دعا قبول کروں، ہے کوئی مجھ سے سوال کرنے والا کہ میں اس کو دوں، ہے کوئی مجھ سے بخشش طلب کرنے والا کہ میں اس کو بخش دوں (بخاری ومسلم)

اشاعرہ و ماتریدیہ جو اصل اہل سنت ہیں ان کے متقدمین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہیں کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوں یا اتریں لہٰذا آسمان دنیا کی طرف نزول ان کی ایک صفت ہے جس کی حقیقت کو ہم نہیں جانتے بس اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف سلفی حضرات اترنے کا ظاہری معنی لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت آسمان دنیا پر اترتے ہیں۔

علامہ عثیمین عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

نزوله تعالىٰ حقيقى ....اللہ تعالیٰ کا نزول حقیقی ہے۔

بهذا يتبين لكل انسان قرأ هذا الحديث ان المراد بالنزول نزول الله نفسه ولا نحتاج ان نقول بذاته، ما دام الفعل اضيف اليه فهوله لكن بعض العلماء قالوا ينزل بذاته لانهم لجاؤا الى ذلك لان هناك من حرفوا الحديث وقالوا الذى ينزل امر الله (شرح العقيده الواسطية ص 260)۔

(ترجمہ: ہر اس شخص پر جس نے یہ حدیث پڑھی واضح ہوگیا کہ نزول خود اللہ (کی

ذات) کا نزول ہے اس لئے اس کے ساتھ بذاتہ کی قید لگانے کی ضرورت نہیں۔ جب تک فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو نزول اللہ ہی کا ہے لیکن بعض علماء نے یہ قید لگائی اور کہا وہ بذاتہ نازل ہوتا ہے۔ وہ اس لفظ کے لگانے پر اس وجہ سے مجبور ہوئے کہ ایسے لوگ بھی ہیں جنہوں نے حدیث میں تحریف کی اور کہا کہ اللہ نہیں اترتا بلکہ اللہ کا امر اترتا ہے)

علامہ عثیمین مزید لکھتے ہیں:

اما الا ستواء على العرش فهو فعل ليس من صفات الذات وليس لناحق۔ فيما أرى، ان نتكلم هل يخلو منه العرش او لايخلو بل نسكت كما سكت عن ذلك الصحابة رضى الله عنهم

واذا كان علماء اهل السنة لهم فى هذا ثلاثة اقوال: قول بانه يخلو، وقول بانه لا يخلو، وقول بالتوقف۔

وشيخ الاسلام۔ رحمه الله۔ فى الرسالة العرشية يقول انه لايخلومنه العرش لان ادلة استوائه على العرش محكمة والحديث هذا محكم، والله عزوجل لا تقاس صفاته بصفات الخلق فيجب علينا ان نبقى نصوص الاستواء على احكامها ونص النزول على احكامه ونقول هو مستو على عرشه، نازل الى السماء الدنيا۔ (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين 261)

(ترجمہ: استواء علی العرش فعل ہے صفت ذات نہیں۔ اور میری رائے ہے کہ ہمیں یہ حق نہیں ہے کہ ہم اس پر بات کریں کہ آسمان دنیا کی طرف نزول سے کیا عرش اللہ سے خالی ہو جاتا ہے یا خالی نہیں ہوتا بلکہ ہمیں اسی طرح سکوت کرنا چاہئے جیسا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں سکوت کیا۔

اہل سنت (یعنی سلفیوں) کے علماء کے اس کے بارے میں تین قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ عرش خالی ہو جاتا ہے، دوسرا یہ کہ خالی نہیں ہوتا اور تیسرا قول یہ ہے کہ توقف کیا جائے۔

اپنے رسالہ عرشیہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ نزول سے اللہ تعالیٰ کا عرش خالی نہیں ہوتا۔ کیونکہ عرش پر استوا کے دلائل بھی محکم ہیں اور خود یہ نزول کی حدیث بھی محکم ہے اور اللہ عزوجل کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا لہٰذا ہم پر واجب ہے کہ ہم استوا کی نصوص کو بھی محکم باقی رکھیں اور نزول کی نص کو بھی محکم باقی رکھیں اور ہم کہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہیں اور (ساتھ ساتھ) آسمان دنیا پر نازل بھی ہوتے ہیں۔)

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بیٹھی ہوئی نہیں بلکہ عرش سے بھی اوپر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عرش تو اللہ کی ذات سے خالی ہے۔ پھر ان کا یہ کہنا کہ آسمان دنیا پر نزول سے ان کا عرش ان سے خالی نہیں ہوتا کچھ عجیب سی بات ہے۔

علامہ عثیمین قصیدہ نونیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

يجب ان نعلم ان نزول الله الى السماء الدنيا لايعنى انه يزول وصفه بالعلو فهو نازل عال عزوجل لان الله ليس كمثله شئ فى جميع صفاته ولكن هل يخلو منه العرش لان الاستواء ليس صفة ذاتية اولا يخلومنه العرش؟ فى هذا ثلاثة اقوال لاهل العلم القول الاول يقول يخلو منه العرش والقول الثانى يقول لا يخلومنه العرش والثالث التوقف۔

هل اذا نزل ينتفى عنه العلو؟ الجواب، لا يمكن لان العلو صفة ذاتية والصفة الذاتية لازمة لا ينفك الله عنها۔ هل يخلومنه العرش لان الاستواء على العرش صفة فعل يفعلها متى شاء۔ نقول فى المسئلة ثلاثة اقوال للعلماء۔ فمنهم من قال نعم يخلومنه العرش ومنهم من قال لا وهذا الثانى اختيار شيخ الاسلام ابن تيمية انه لا يخلومنه العرش والله على كل شئ قدير فيكون

نازلا الی السماء الدنیا وھو علی عرشہ لان اللہ لا یشبہہ شیء حا ومنھم من قال بل نتوقف او نسکت

والصواب عندی ان نسکت ولا نتکلم بھذا اطلاقا لان ھذا لو کان التفصیل فیہ خیر لکان الصحابۃ اول من یسأل الرسول علیہ الصلاۃ والسلام فالصواب ان نسکت عن ھذا وان نعرض عنہ (شرح القصیدۃ النونیۃ ص 306 جلد 2)

(ترجمہ: ہمارے لئے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آسمان دنیا کی طرف نزول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علو کا وصف ختم ہو جاتا ہے۔ وہ عالی بھی ہیں اور نازل بھی ہیں کیونکہ ان کی تمام صفات میں کوئی شے ان کی مثل نہیں۔ لیکن پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے نزول سے عرش خالی ہو جاتا ہے کیونکہ وہ صفت ذاتی نہیں ہے؟ یا عرش خالی نہیں ہوتا؟ اس بارے میں (سلفی) علماء کے تین قول ہیں۔ کچھ کا یہ قول ہے کہ عرش خالی ہو جاتا ہے اور کچھ کا قول ہے کہ عرش خالی نہیں ہوتا اور تیسرا قول توقف کرنے کا ہے۔

پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں تو کیا ان سے علو کی صفت ختم ہو جاتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ علو یعنی سب کے اوپر ہونے کی صفت تو صفت ذاتی ہے جو اللہ کے لئے لازمی ہے۔ اور اللہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ ایک اور سوال یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے نزول سے ان کا عرش خالی ہو جاتا ہے؟ یہ سوال اس وجہ سے پیدا ہوا کہ استوا علی العرش صفت فعل ہے جس کو اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں (سلفی) علماء کے تین قول ہیں۔ کچھ کہتے ہیں کہ ہاں عرش خالی ہو جاتا ہے۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ نہیں عرش خالی نہیں ہوتا۔ یہ دوسرا قول شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا اختیار کردہ ہے۔ اور اللہ ہر چیز پر قادر ہیں لہٰذا وہ اپنے عرش پر قائم رہتے ہوئے آسمان دنیا پر نازل بھی ہیں کیونکہ (مخلوق میں تو تناقض اور محال کا ثبوت جائز نہیں لیکن اللہ تعالیٰ تو سب سے انوکھے

ہیں) اور کوئی مخلوق شے ان کے مشابہ نہیں ہے۔ کچھ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ ہم توقف اور سکوت کو اختیار کرتے ہیں۔

علامہ عثیمین کہتے ہیں کہ میرے نزدیک درست یہ ہے کہ ہم سکوت کریں اور اس بارے میں کچھ کلام نہ کریں کیونکہ اگر اس پر مزید تفصیل بہتر ہوتی تو سب سے پہلے اس کو صحابہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھتے۔ لہٰذا بہتر بات یہ ہے کہ ہم اس بارے میں سکوت کریں اور اس سے اعراض کریں)۔

ہم کہتے ہیں

1- علامہ عثیمین توقف اور سکوت کرنے کو درست کہتے ہیں جس کے مفہوم مخالف سے یہ مطلب نکلا کہ ان کے نزدیک شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی بات کو ترجیح حاصل نہیں ہے۔

2- توقف اور سکوت کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ عرش کے خالی ہونے یا نہ ہونے میں سے آدمی کسی ایک کو ترجیح نہ دے سکے یا ترجیح تو دے سکتا ہے لیکن اسلاف سے کوئی نص نہ ہونے کی وجہ سے خاموش رہے اور علامہ عثیمین نے اپنے قول کی دلیل میں اسی کو ذکر کیا ہے کہ اس بارے میں نص موجود نہیں ہے۔ جب اس بارے میں نص نہیں ہے تو پہلے دو قول کی بنیاد محض عقل و قیاس رہی اور محض عقل سے سلفی حضرات کسی عقیدہ کو ثابت نہیں مانتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں اپنا موقع آتا ہے وہ لفظوں کے چکر میں الجھا کر محض عقل سے بھی عقیدہ بنا لیتے ہیں۔

سکوت اور توقف کرنے والوں کو چھوڑ کر ہم باقی دو قولوں کو دیکھتے ہیں:

1- جو سلفی اس بات کے قائل ہیں کہ اس وقت عرش خالی ہو جاتا ہے ان پر یہ اعتراضات پڑتے ہیں۔

ا- چونکہ آسمان دنیا عرش کے پھیلاؤ سے بہت ہی چھوٹا ہے اور جہت تحت میں اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے برابر یا تقریباً برابر ہے اور باقی جہات میں جو اللہ کی ذات کی حد

ہے وہ کسی انسان کو معلوم نہیں صرف اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اس لئے آسمان دنیا پر نزول صرف اسی وقت ممکن ہے جب اللہ تعالیٰ کی ذات کا حجم و پھیلاؤ ہزاروں لاکھوں گنا کم ہو جائے اور ایسا اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات کو سکیڑنے سے ہوسکتا ہے۔

ii- اس صورت میں خالق مخلوق میں سما جاتا ہے اور اس کے لئے یا تو اللہ تعالیٰ کے عالم میں حلول کرنے کو ماننا ہوگا یا خالق و مخلوق میں اتحاد ہو جانے کو ماننا ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں اللہ تعالیٰ کیلئے محال ہیں۔

iii- سلفیوں کا یہ عقیدہ ٹوٹتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے مباین اور علیحدہ ہیں۔

iv- یہ بات ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ رات کا تہائی حصہ دنیا میں پورے چوبیس گھنٹے گھومتا رہتا ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ آسمان دنیا پر رہیں اور عرش ہمیشہ اللہ تعالیٰ سے خالی رہے۔

یہ اعتراض علامہ عثیمین کے سامنے آچکا ہے۔ اس لیے وہ اس کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب دیتے ہیں:

و اورد المتاخرون الذین عرفوا ان الارض کرویة و ان الشمس تدور علی الارض اشکالا۔ قالوا کیف ینزل فی ثلث اللیل۔ و ثلث اللیل اذا انتقل عن المملکة العربیة السعودیة ذهب الی اور با وما قاربها۔ أفیکون ناز لا دائما؟ فنقول: آمن اولا بان الله ینزل فی هذا الوقت المعین۔ و اذا آمنت لیس علیك شیء وراء ذلك لا تقل کیف و کیف بل قل اذا کان ثلث اللیل فی السعودیة فالله نازل و اذا کان فی امریکا ثلث اللیل یکون نزول الله ایضا و اذا طلع الفجر انتهی وقت النزول فی کل مکان بحسبه۔ (شرح العقیده الواسطیه ص 261)

(ترجمہ: بعد کے لوگ جو جانتے ہیں کہ زمین گول ہے اور یہ کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے...... بلکہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے...... وہ یہاں ایک اشکال لاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تہائی رات رہنے پر کیسے نزول فرماتے ہیں کیونکہ تہائی رات جب سعودی عرب سے منتقل ہوتی ہے تو یورپ اور اس کے قریب کے علاقوں میں

منتقل ہو جاتی ہے۔ تو کیا اللہ تعالیٰ کا نزول دائمی رہتا ہے۔

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تم پہلے اس بات پر ایمان لاؤ کہ اللہ تعالیٰ اس خاص وقت میں نزول فرماتے ہیں۔ اور جب تم ایمان لے آئے تو اب تمہارے ذمہ اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لیے تم یہ مت کہو کہ کیسے ہوتا ہے بلکہ محض یہ کہو کہ جب سعودی عرب میں تہائی رات رہ جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ نازل ہوتے ہیں اور جب امریکہ میں تہائی رات رہ جاتی ہے تو وہاں بھی اللہ تعالیٰ کا نزول ہوتا ہے اور جب فجر طلوع ہوتی ہے تو ہر جگہ کے حساب سے نزول کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

ہم کہتے ہیں

1- جو اعتراض سلفیوں کے اختیار کردہ معنی پر پڑتے ہیں علامہ عثیمین وہ قرآن و حدیث یا بالفاظ دیگر اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ ڈال دیتے ہیں۔ یہاں بھی اعتراض اس وجہ سے ہے کہ سلفیوں نے نزول کا یہ مطلب لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش سے نیچے آسمان دنیا پر اتر آتے ہیں اور عرش کو خالی چھوڑ دیتے ہیں۔ اگر سلفی متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ کی طرح نزول کو اللہ تعالیٰ کی صفت کہتے اور اس کی حقیقت و معنی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیتے تو یہ اعتراض پیدا ہی نہ ہوتا۔

علامہ عثیمین نزول کے وقت عرش کے خالی ہونے نہ ہونے میں قصیدہ نونیہ کی شرح میں توقف کو ترجیح دیتے ہیں لیکن عقیدہ واسطیہ کی شرح میں عرش کے خالی ہونے کو ترجیح دیتے نظر آتے ہیں اسی لیے وہ اس قول پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیتے ہیں حالانکہ وہ ابن تیمیہ سے یہ نقل بھی کرتے ہیں کہ عرش کے خالی نہ ہونے کے دلائل محکم ہیں۔ علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

و شیخ الاسلام رحمه الله فی الرسالة العرشیة یقول: انه لایخلو منه العرش لان ادلة استوائه علی العرش محکمة و الحدیث هذا محکم والله عزوجل لا تقاس صفاته بصفات الخلق فیجب علینا ان نبقی نصوص

الاستواء علی احکامها و نص النزول علی احکامه و نقول هو مستو علی عرشه نازل الی السماء الدنیا والله اعلم بکیفیة ذلك و عقولنا اقصر و ادنی و احقر من ان تحیط بالله عزوجل (شرح العقیدة الواسطیة ص 261)

(ترجمہ: اپنے رسالہ عرشیہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے نزول سے عرش خالی نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کے دلائل محکم ہیں اور نزول کی حدیث بھی محکم ہے (کہ نہ ان میں کسی تاویل کی گنجائش ہے اور نہ ان کے منسوخ ہونے کا کچھ اعتبار ہے) اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا لہٰذا ہم پر واجب ہے کہ ہم استوا کی نصوص کو بھی محکم رکھیں اور نزول کی حدیث کو بھی محکم رکھیں (اور محکم کے طور پر ان پر عمل کریں) اور کہیں کہ اللہ تعالیٰ (بیک وقت) اپنے عرش پر بھی مستوی ہیں اور آسمان دنیا پر بھی نازل ہیں، اور اللہ تعالیٰ نزول کی کیفیت کو خوب جانتے ہیں لیکن ہماری عقلیں اس سے کہیں حقیر و کمتر ہیں کہ وہ اللہ عزوجل کی باتوں کا احاطہ کرسکیں)۔

2- جو سلفی اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر رہتے ہوئے اپنی ذات کے ساتھ آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں ان پر یہ اعتراض پڑتے ہیں۔

i- اللہ تعالیٰ کی ذات کے پھیلاؤ میں اضافہ ماننا پڑے گا جو عرش سے لے کر آسمان دنیا تک پھیلا ہوگا اور اس پر مسلسل گھومتا رہے گا۔

ii- خالق کا ایک حصہ مخلوق میں سما جاتا ہے جس کیلئے اتحاد یا حلول کو ماننا پڑے گا۔

iii- سلفیوں کا یہ عقیدہ ٹوٹتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے مباین اور جدا ہیں۔

iv- یہ خیال کرنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ تو انوکھے ہیں ان پر کوئی محال لازم نہیں آتا لہٰذا یہ ممکن ہے کہ بیک وقت ان کی پوری ذات عرش پر بھی ہو اور ان کی پوری ذات آسمان دنیا پر بھی ہو کیونکہ یہ کھلا تناقض ہے اور کسی نص میں یہ ذکر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات محل تناقض ہے یا ہو سکتی ہے۔

باب: 9

فصل: 3

اللہ تعالیٰ کا حرکت کرنا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا

اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں دیا گیا۔ جو کچھ قرآن پاک اور احادیث میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں مذکور ہے وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں ہے ذات کے بارے میں نہیں ہے۔ پیچھے ہم بتا چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وہ افعال جن سے وہ خود متاثر ہوں مثلاً غضبناک ہونا، خوش ہونا اور آنا، اترنا وغیرہ چونکہ وہ متغیر ہوتے ہیں یا متغیر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں اس لیے وہ ظاہری معنی میں اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہو سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کامل ہیں اور ان کو مزید کسی صفت کی حاجت نہیں ہے۔ ان صفات کی اصل کو متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ مانتے ہیں اور ان کے حق ہونے کو بھی مانتے ہیں لیکن ان کے معنی مراد کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور مانتے ہیں کہ ان سے وہی مراد ہے جو اللہ کے شایان شان ہے۔ آنا، جانا، چلنا پھرنا اور دوڑنا ان سب کا حاصل حرکت کرنا ہے۔

اس کے برعکس سلفی حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرتے ہیں اور منتقل ہوتے ہیں۔ اس کی مندرجہ ذیل مثالیں ہیں:

1- آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہوئے اور بعض کے نزدیک اس پر اپنی ذات سمیت بیٹھ گئے۔

2- i- رات کے آخری حصے میں اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور بعض سلفیوں کے نزدیک اس وقت اللہ تعالیٰ عرش کو خالی چھوڑ دیتے ہیں۔

ii- جن حضرات کے نزدیک آسمان دنیا پر نزول کے وقت اللہ تعالیٰ عرش پر بھی رہتے ہیں ان کی اس بات پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پھیل کر آسمان دنیا تک پہنچ جاتی ہے اور فجر کا وقت ہونے پر دوبارہ سکڑ جاتی ہے۔ یہ بھی ایک حرکت ہے۔ لیکن کیا اللہ کے لیے حرکت کے لفظ کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

اللہ تعالیٰ کے لیے حرکت کے لفظ کے استعمال میں سلفیوں کا اختلاف

قال ابن تيمية رحمه الله في [(درء التعارض 7/2] بعد أن ذكر كلام الدارمي والكرماني في إثبات الحركة، قال: صرّحَ هؤلاء بلفظ "الحركة" وأن ذلك هو مذهب أئمة السُّنّة والحديث من المُتقدّمين والمتأخرين، وذكر حرب الكرماني أنّه قول من لقيه من أئمة السُّنّة كأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، و عبدالله بن الزّبير الحميدي، وسعيد بن منصور، و قال عثمان بن سعيد وغيره: (إن الحركة من لوازم الحياة فكلّ حيّ مُتحرّك)، و جعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصّفات الذين اتفق السّلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم۔

وطائفة أُخرى من السّلفية: كُنعيم بن حماد الخزاعي، والبخاري صاحب الصّحيح، وأبي بكر بن خزيمة، وغيرهم كأبي عمر بن عبدالبر وأمثاله: يُثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء، ويُسمّون ذلك فعلاً ونحوه، ومن هؤلاء من يمتنع عن إطلاق لفظ "الحركة" لكونه غير مأثور۔ اه۔ (اثبات الحد لله حاشيه ص 121)

(ترجمہ: حرکت کے اثبات میں دارمی اور کرمانی کا کلام ذکر کرنے کے بعد ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

کچھ سلفیوں کے نزدیک حرکت کہنا جائز ہے

ان حضرات نے حرکت کے لفظ کو صراحت کے ساتھ ذکر کیا اور یہی سنت و حدیث کے متقدمین اور متاخرین ائمہ کا مذہب ہے۔ حرب کرمانی نے ذکر کیا کہ ائمہ سنت میں سے جن سے ان کی ملاقات ہوئی جیسے احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، عبداللہ بن زبیر حمیدی اور سعید بن منصور ان کا یہی قول ہے۔ عثمان بن سعید وغیرہ کا قول ہے کہ حرکت حیات کے لوازم میں سے ہے لہٰذا ہر ذی حیات حرکت کرتا ہے۔ ان حضرات نے ان صفات کی نفی کی نسبت جہمیہ کی طرف کی جو صفات کی نفی کرتے ہیں اور جن کے گمراہ اور بدعتی ہونے پر سلف اور ائمہ کا اتفاق ہے۔

دیگر سلفیوں کے نزدیک حرکت کہنا جائز نہیں فعل کہنا چاہیئے

سلفیوں کا ایک دوسرا گروہ جس میں نعیم بن حماد خزاعی، امام بخاری، ابوبکر بن خزیمہ اور ابوعمر و بن عبدالبر وغیرہ ہیں یہ صفت حرکت کو ثابت تو مانتے ہیں لیکن اس کو فعل کہتے ہیں حرکت نہیں کہتے اور ان میں کچھ ایسے حضرات بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ کیلئے حرکت کے لفظ کو استعمال نہیں کرتے کیونکہ وہ منقول نہیں ہے۔

وقال ابن القيم رحمه الله: أما الذين أمسكوا عن الأمرين، وقالوا: لا نقول (يتحرك و ينتقل)، ولا ننفي ذلك عنه، فهم أسعد النّاس بالصّواب والاتباع، فإنّهم نطقوا بما نطقَ به النّص، وسكتوا عما سكت عنه، و تظهر صحة هذه الطريقة ظهورًا تامًّا فيما إذا كانت الألفاظ التي سكت النّص عنها مُجملة محتملة لمعنيين: صحيح، وفاسد، كلفظ: (الحركة، والانتقال، والجسم، والحيز، والجهة، والأعراض، والحوادث، والعلة، والتغيير، والتركيب)، ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حقّ وباطل، فهذه لا تقبل مُطلقًا، ولا تُردّ مُطلقًا، فإنّ الله سُبحانه لم يثبت لنفسه هذه المسميات ولم ينفها عنه، فمن أثبتها مُطلقا فقد أخطأ، ومن نَفاها مُطلقًا، فقد أخطأ، فإن معانيها مُنقسمة إلى ما

يمتنع إثباتها لله، وما يجب إثباتها له، فإن (الانتقال) يُرادُ به: انتقال الجسم، أوالعرض من مكانٍ هو مُحتاج إليه إلى مكان آخر يحتاج إليه، وهذا يمتنع إثباته للرّب تبارك وتعالى، وكذلك (الحركة): إذا أريد بها هذا المعنى امتنع إثباتها لله، ويُراد بالحركة والانتقال: حركة الفاعل من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً، وانتقاله ايضًا من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً۔

فهذا المعنى حقّ في نفسه، لايعقل كون الفاعل فاعلاً إلّا به، فنفيه عن الفاعل نفي لحقيقة الفعل وتعطيل له، وقد يراد بالحركةِ والانتقال ما هو أعمّ من ذلك، وهو فعل يقوم بذات الفاعل يتعلّق بالمكان الذي قصد له، وأراد إيقاع الفعل بنفسه فيه، وقد دلّ القرآن والسُّنّة والاجماع على أنّه سُبحانه يجيء يوم القيامة، وينزل لفصل القضاء بين عباده، ويأتي في ظلل من الغمام والملائكة، وينزل كُلّ ليلة إلى سماء الدنيا...... وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأمكنة، فلا يجوز نفيها عنه بنفي الحركة والنقلة المختصة بالمخلوقين، فإنّها ليست من لوازم أفعاله المختصة به، فما كان من لوازم أفعاله لم يجز نفيه عنه، وما كان من خصائص الخلق لم يجز إثباته له، وحركة الحيّ من لوازم ذاته، ولا فرق بين الحي والميت إلا بالحركة والشّعور، فكُلّ حيّ مُتحرك بالإرادة وله شعور، فنفي الحركة عنه كنفي الشعور، وذلك يستلزم نفي الحياة...... الخ
(اثبات الحد لله حاشیہ ص 122)

(ترجمہ: ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: وہ لوگ جو دونوں باتوں سے بچتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ ہم یہ قول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرکت کرتے ہیں اور منتقل ہوتے ہیں اور نہ ہی ان سے ان کی نفی کرتے ہیں یہ لوگ درستگی اور اصل اتباع پر ہیں کیونکہ یہ حضرات صرف وہ کچھ کہتے ہیں جو نص میں ہو اور جو نص میں نہ ہو اس سے سکوت کرتے ہیں۔ اس طریقے کی صحت اس وقت پوری واضح ہوتی ہے جب وہ الفاظ جو نص میں نہ آئے ہوں مجمل ہوں اور دو معنی کا احتمال رکھتے ہوں ایک صحیح اور دوسرا فاسد مثلاً حرکت،

انتقال، جسم، حیز، جہت، اعراض، حوادث، علت، تغیر اور ترکیب کے الفاظ جو حق اور باطل دونوں مطلب رکھتے ہیں۔ تو یہ صفات نہ مطلقا قبول کی جاتی ہیں اور نہ مطلقا رد کی جاتی ہیں کیونکہ اللہ سبحانہ نے اپنے لئے ان مسمیات کو نہ تو ثابت کیا اور نہ اپنے سے ان کی نفی کی۔ اس لیے جن لوگوں نے ان کو اللہ تعالیٰ کیلئے مطلقا ثابت کیا انہوں نے بھی غلطی کی اور جنہوں نے ان کی مطلقا نفی کی انہوں نے بھی غلطی کی کیونکہ ان کے معانی دو قسموں میں منقسم ہیں ایک وہ جن کا اللہ تعالیٰ کے لئے اثبات جائز نہیں اور دوسرے وہ جن کا اثبات اللہ تعالیٰ کیلئے واجب ہے۔ تو ظاہر ہوا کہ انتقال کے لفظ سے مراد جسم کا یا عرض کا انتقال ہے ایسے مکان سے جس کی احتیاج تھی ایسے مکان کی طرف جس کی اب احتیاج ہے۔ اللہ تعالیٰ کیلئے اس معنی کا اثبات (یعنی ایک جگہ سے جس کی پہلے حاجت تھی دوسری ایسی جگہ کی طرف منتقل ہونا جس کی اب ضرورت ہے۔ اس کا اثبات) محال ہے۔ اسی طرح حرکت کا لفظ کہ جب اس سے یہی مذکورہ بالا معنی مراد ہو تو اللہ تعالیٰ کیلئے اس کا اثبات محال ہے اور انتقال اور حرکت سے یہ معنی مراد ہوگا کہ غیر فاعل کی حالت سے فاعل کی حالت کی طرف حرکت کرنا۔ یہی معنی حق ہے۔ فاعل کا فاعل ہونا صرف اسی سے متصور ہے۔ لہٰذا فاعل سے اس معنی کی نفی اس سے حقیقت فعل کی نفی ہوگی اور تعطیل ہوگی۔ کبھی حرکت اور انتقال سے اس سے عام تر معنی مراد ہوتا ہے یعنی وہ جو فاعل کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس مکان کے ساتھ متعلق ہو جس کا قصد کیا گیا ہے اور خود اس مکان میں فعل کو واقع کرنا مراد ہے۔ قرآن وسنت اور اجماع اس پر دلیل ہیں کہ اللہ سبحانہ قیامت کے دن آئیں گے اور اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کرنے کیلئے نیچے اتریں گے اور اللہ تعالیٰ بادلوں اور فرشتوں میں اتریں گے اور قیامت سے پہلے اللہ تعالیٰ ہر رات میں آسمان دنیا کی طرف اترتے ہیں۔ یہ وہ افعال ہیں جو اللہ تعالیٰ خود بنفس نفیس ان جگہوں میں کرتے ہیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ سے اس حرکت و انتقال کی نفی کرکے جو مخلوق کے ساتھ خاص ہے اس حرکت و انتقال کی نفی جائز نہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے کیونکہ مخلوق کے ساتھ مختص حرکت و انتقال اللہ تعالیٰ کے ساتھ

مخصوص افعال کے لوازم میں سے نہیں ہے اور جو اللہ تعالیٰ کے افعال کے لوازم میں سے ہیں اللہ سے ان کی نفی درست نہیں اور جو مخلوق کے ساتھ خاص ہوں اللہ تعالیٰ کیلئے ان کا اثبات جائز نہیں ہے اور زندہ کی حرکت اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے کیونکہ زندہ اور مردہ کے درمیان فرق ہی حرکت اور شعور سے ہوتا ہے۔ تو ہر زندہ ارادے سے حرکت کرتا ہے اور شعور رکھتا ہے۔ تو حرکت کی نفی شعور کی نفی کی مثل ہے اور شعور کی نفی حیات کی نفی کو مستلزم ہے)۔

خلیل ہراس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں

یقول شیخ الاسلام رحمه الله فی تفسیر سورة الاخلاص: فالرب سبحانه اذا وصفه رسوله بانه ینزل الی السماء الدنیا کل لیلة وانه یدنو عشیة عرفة الی الحجاج وانه کلم موسی فی الواد الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة وانه استوی الی السماء وهی دخان فقال لها وللارض ائتیا طوعا او کرها لم یلزم من ذلك ان تکون هذه الافعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الاعیان المشهودة حتی یقال ذلك یستلزم تفریغ مکان و شغل آخر۔

فاهل السنة والجماعة یومنون بالنزول صفة حقیقیة لله عزوجل علی الکیفیة التی یشاء فیثبتون النزول کما یثبتون جمیع الصفات التی ثبتت فی الکتاب والسنة ویقفون عند ذلك فلا یکیفون ولا یمثلون ولا ینفون ولا یعطلون ویقولون ان الرسول اخبرنا انه ینزل ولکنه لم یخبرنا کیف ینزل وقد علمنا انه فعال لما یرید وانه علی کل شئ قدیر (شرح العقیدة الواسطیة لخلیل الهراس ص 10)

(ترجمہ: شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سورۃ اخلاص کی تفسیر میں لکھتے ہیں: جب اللہ کے رسول ﷺ اللہ تعالیٰ کا کوئی وصف بیان کریں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر رات کو آسمان دنیا پر اترتے ہیں اور عرفہ کی شام کو حجاج کے قریب ہوتے ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے وادی ایمن کے بابرکت درخت والے حصہ میں کلام فرمایا

اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان کی طرف استوا کیا جبکہ وہ محض دھواں تھا اور اس سے اور زمین سے کہا کہ تم دونوں آؤ خواہ خوشی سے یا مجبوری سے۔ ان سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ افعال اس جنس کے ہوں جو ہم خارجی اشیاء کے نزول میں مشاہدہ کرتے ہیں حتیٰ کہ کہا جائے کہ اس کو لازم ہے کہ یہ ایک مکان کو خالی کرے اور دوسرے مکان کو بھر دے۔

تو اہل السنة والجماعة نزول پر ایمان رکھتے ہیں کہ وہ رب تعالیٰ کی حقیقی صفت ہے اس کیفیت پر جو اللہ نے چاہی۔ غرض وہ اللہ تعالیٰ کے لیے نزول اور اترنے کو اس کے حقیقی معنی میں اسی طرح ثابت مانتے ہیں۔ جس طرح ان دیگر صفات کا حقیقی معنی میں اثبات کرتے ہیں جو قرآن وسنت میں ثابت ہیں اور اتنی بات پر رک جاتے ہیں۔

اس لئے سلفی حضرات نہ کیفیت بتاتے ہیں، نہ مثال بتاتے ہیں، نہ نفی کرتے ہیں اور نہ ہی اس کو بے معنی یعنی معطل چھوڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خبر دی کہ اللہ تعالیٰ اترتے ہیں (لہٰذا وہ حقیقی معنی میں اپنی ذات سمیت اترتے ہیں)۔ لیکن یہ نہیں بتایا کہ کیسے اترتے ہیں اور یہ ہمیں معلوم ہے کہ وہ جو چاہے کرتے ہیں اور وہ ہر چیز پر قادر ہیں)۔

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

وقوله فی الآیة التی بعدها وجاء ربك و الملك صفا صفا۔

لا یمکن حملها علی مجئ العذاب لان المراد مجیئه سبحانه یوم القیامة لفصل القضاء و الملائکة صفوف اجلالا و تعظیما له و عند مجیئه تنشق السماء بالغمام کما افادته الآیة الاخیرة۔ و هو سبحانه یجئ و یاتی و ینزل ویدنو و هو فوق عرشه بائن من خلقه۔ فهذه کلها افعال له سبحانه علی الحقیقة دعوی اعجاز تعطیل له عن فعله و اعتقاد ان ذلك المجئ والاتیان من جنس مجئ المخلوقین و اتیانهم نزوع الی التشبیه یفضی الی الانکار و التعطیل۔

(شرح العقیدة الواسطیه لخلیل هراس ص 59)۔

(ترجمہ: وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا: اور آئے گا تیرا رب اور آئیں گے

فرشتے صفیں باندھ کر۔ یہ ممکن نہیں کہ اس آیت کو عذاب کے آنے پر محمول کیا جائے کیونکہ اس سے مراد ہے قیامت کے دن اللہ سبحانہ فیصلہ کرنے کے لیے آئیں گے اور فرشتے اللہ تعالیٰ کے جلال اور تعظیم کے لیے صفیں باندھے ہوں گے۔ اور اللہ کے آنے پر آسمان پھٹ پڑے گا جیسا کہ ایک دوسری آیت میں مذکور ہے۔ اور اللہ تعالیٰ آتے ہیں اترتے ہیں، قریب ہوتے ہیں حالانکہ وہ اپنے عرش کے اوپر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔ یہ سب اللہ کے حقیقی افعال ہیں ان میں مجاز کا دعویٰ کرنا اللہ کے افعال کو معطل کرنا ہے۔ اور یہ عقیدہ رکھنا کہ یہ آنا مخلوق ہے اور مخلوق کے آنے کی جنس سے ہے تشبیہ کی طرف کھینچتا ہے اور انکار و تعطیل کی طرف لے جاتا ہے)۔

علامہ خلیل ہراس نے جس دوسری آیت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ سورہ فرقان کی آیت 25 ہے۔

يَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَ نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا۔

اور جس دن آسمان بادل سمیت پھٹ جائے گا اور فرشتے لگاتار اتارے جائیں گے (ترجمہ محمد جونا گڑھی) مولانا یوسف صلاح الدین اپنے تفسیری حواشی میں لکھتے ہیں:

اس کا مطلب یہ ہے کہ آسمان پھٹ جائے گا اور بادل سایہ فگن ہو جائیں گے، اللہ تعالیٰ فرشتوں کے جلو میں میدان حشر میں جہاں ساری مخلوق جمع ہو گی حساب کتاب کے لیے جلوہ فرما ہو گا۔

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ۔ (الحاقة: 17)

اور تیرے پروردگار کا عرش اس دن آٹھ فرشتے اپنے اوپر اٹھائے ہوئے ہوں گے۔ (ترجمہ محمد جونا گڑھی)

یعنی ان مخصوص فرشتوں نے عرش الٰہی کو اپنے سروں پر اٹھایا ہوا ہو گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس عرش سے مراد وہ عرش ہو جو فیصلوں کے لیے زمین پر رکھا جائے گا جس پر اللہ تعالیٰ نزول اجلال فرمائے گا۔ (تفسیری حواشی مولانا یوسف صلاح الدین)

علامہ خلیل ہراس کی مذکورہ بالا عبارت اور آگے کی آیتوں کی تفسیر سے معلوم ہوا کہ

سلفیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن مخلوق میں فیصلہ کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ بذات خود فرشتوں کے جلو میں میدان حشر میں جلوہ فرما ہوں گے اور فیصلوں کے لیے زمین پر رکھے گئے عرش پر نزول اجلال فرمائیں گے۔

ہم کہتے ہیں

1- سلفیوں نے یہاں بھی ایک بڑی غلطی کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ میدان حشر بھی اللہ کی مخلوق اور عالم کا ایک حصہ ہے جب کہ عرش الٰہی تو عالم کی آخری حد و انتہا ہے۔

مذکورہ بالا باتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کے جلو میں میدان حشر میں حساب کتاب کے لیے جلوہ فرما ہوں گے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جو عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں اور جو سلفیوں کے بقول اپنی مخلوق سے مباین ہیں وہ اپنی ذات سمیت زمین پر اتر آئیں گے۔ یہ تو عالم میں حلول ہوا۔

2- پھر زمین پر جو عرش رکھا جائے گا وہ اصل عرش سے تو ظاہر ہے بہت چھوٹا ہو گا کیونکہ سلفیوں کے بقول قیامت کے دن زمین تو اللہ کی مٹھی میں ہو گی۔ تو اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت اس انتہائی چھوٹے عرش پر جو شاید اصل عرش کے مقابلہ میں ایک ذرہ ہی ہو گا جب نزول اجلال فرمائیں گے تو کیا اس پر بیٹھیں گے اور فیصلے کریں گے۔ اگر اس پر بیٹھیں گے تو عقل سلیم کہتی ہے کہ ایک انتہائی بڑا جسم ایک ذرے پر نہیں سما سکتا۔ اور جو سلفی اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس وقت اپنے عرش پر بیٹھے ہیں اور عرش کی چار انگل بھی باقی نہیں بچتی تو ان کے نزدیک کیا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس ذرے پر بیٹھیں گے؟

باب:9

فصل:4

اللہ تعالیٰ کی صفت کلام

اشاعرہ وماتریدیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے ملا علی قاری رحمہ اللہ فقہ اکبر کی شرح میں لکھتے ہیں:

(والكلام) ای من الصفات الذاتية فانه سبحانه متكلم بكلامه الذی هو صفته الازلية...... وذلك ان كل من يامر و يخبر بخبر يجد من نفسه معنی ثم يدل عليه العبارة او بالكتابة او الاشارة و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه......ويسمى هذا الكلام نفسيا كما اخبر الله عزوجل عن هذا المرام و يقولون فی انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال عمر ؓ انی زورت فی نفسی مقالة...... الا ان كلامه ليس من جنس الحروف و الاصوات...... والحاصل ان هذا الكلام اللفظی الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله و القران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم......

والمعنى اذا كلم احدا من خلقه فانما يكلمه بكلامه القديم الذی قد كتب بالحروف والكلمات الدالة عليه فی اللوح المحفوظ بامره ولا بكلام حادث فانما الحادث دلائل كلامه و هی الحروف والكلمات لا حقيقة كلامه القائم بالذات فان كلام الحق لا يشبه كلام الخلق كسائر الصفات...... (شرح الفقه

الاكبر لملا علی القاری ص 37-35)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے ایک صفت کلام بھی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اس کلام کی وجہ سے جو ان کی ازلی صفت ہے...... وجہ یہ ہے کہ جو کوئی دوسرے کو کوئی حکم دیتا ہے یا کسی چیز سے منع کرتا ہے یا کسی کو کوئی خبر بتاتا ہے تو وہ اس سے پہلے اپنے دل میں اس کا مضمون پاتا ہے پھر وہ اس مضمون کو زبانی عبارت سے یا تحریر سے یا اشارہ سے بیان کرتا ہے۔ کلام کی صفت علم کی صفت سے جدا ہے کیونکہ بسا اوقات انسان (غلط بیانی سے) ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس سے وہ لاعلم ہو بلکہ کبھی وہ بات اس کے علم کے مخالف ہوتی ہے...... اس کلام کو کلام نفسی کہتے ہیں۔ اس پر یہ (دو) دلیلیں ہیں۔

1- قرآن پاک میں ہے:

وَيَقُوْلُوْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ بِمَا نَقُوْلُ۔

(ترجمہ: وہ اپنے دل میں کہتے ہیں کہ جو ہم کہتے ہیں اس پر اللہ ہمیں عذاب کیوں نہیں دیتا)۔

2- رسول اللہ ﷺ کی وفات پر خلافت کے مسئلہ کو سلجھانے کے لیے حضرت ابوبکر ؓ اور حضرت عمر ؓ سقیفہ بنی ساعدہ پہنچے۔ حضرت عمر ؓ کہتے ہیں کہ راستہ میں انی زورت فی نفسی مقالة یعنی میں نے اپنے دل میں کہنے کو ایک تقریر تیار کر لی تھی۔

اور اللہ کا ایک کلام نفسی ہے جو حروف و اصوات کی جنس سے نہیں ہے (اور دوسرا کلام لفظی ہے)...... حاصل یہ ہے کہ لفظی اور حادث کلام جس کی ترکیب میں اصوات اور حروف ہیں وہ اپنے محل کے ساتھ قائم ہیں۔ اس کو بھی کلام اللہ اور قرآن کہا جاتا ہے اور اس سے مراد کلام نفسی قدیم کی عبارت و تعبیر ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنی مخلوق سے کلام کرتے ہیں تو وہ اپنے کلام قدیم کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ جو لوح محفوظ میں ان حروف وکلمات میں لکھا ہوا ہے

(جو اللہ تعالیٰ نے خود منتخب کئے ہیں) اور جن میں لکھنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے کلام حادث کے ساتھ کلام نہیں کرتے کیونکہ حادث یعنی حروف و کلمات وہ اللہ کے کلام پر دلالت کرتے ہیں خود کلام نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہو کیونکہ دیگر صفات کی طرح حق تعالیٰ کا کلام بھی مخلوق کے کلام کی طرح نہیں ہے)۔

ثم اعلم ان مذهب الاشعری انه يجوز ان يسمع الكلام النفسی ای بطريق خرق العادة كما نبه عليه الباقلانی و منعه الاستاذ ابو اسحاق الا، فرائينی و هو اختيار الشيخ ابی منصور الماتريدی فمعنی قوله حتی يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فموسی عليه السلام سمع صوتا دالا علی كلامه سبحانه لكن لما كان بلا واسطة الكتابة والملك بل علی طريق خرق العادة خص باسم الكليم۔ (شرح الفقه الاكبر ص 48)

(ترجمہ: جان لو کہ ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ آدمی خرق عادت کے طور پر اللہ تعالیٰ کا کلام سن سکے جیسا کہ امام باقلانی رحمہ اللہ نے اس کی تنبیہ کی ہے۔ علامہ ابو اسحاق اسفرائنی رحمہ اللہ اس کو ممکن نہیں سمجھتے اور یہی امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ تو قران پاک کے یہ الفاظ حَتّٰی يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ان کا مطلب ہے کہ یہاں تک کہ آدمی وہ سنے جو اللہ کے کلام (نفسی) پر دلالت کرتا ہے۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کر رہی تھی لیکن چونکہ وہ تحریر اور فرشتے کے بغیر سنی تھی اور خرق عادت کے طور پر سنی تھی اس وجہ سے ان کے لیے کلیم کا نام مخصوص ہوا)۔

حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے کلام سے مراد ان کا کلام نفسی (یعنی دل کی بات) ہے جو صفت ذاتی ہے، قدیم و ازلی ہے اور حروف و آواز کی جنس سے نہیں ہے۔ امام اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کو خرق عادت کے طور پر سننا ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ سے کلام کرتے ہوئے حضرت موسیٰ علیہ السلام

نے ان کا کلام نفسی نہیں سنا بلکہ ان کا کلام لفظی سنا یعنی ایسی آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی پر دلالت کرتی تھی۔

سلفیوں کا موقف

علامہ خلیل ہراس قصیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

وخلاصة (مذهب اهل السنة والجماعة) فی هذه المسئلة ان الله تعالیٰ لم يزل متكلما اذا شاء وان الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته و قدرته فهولم يزل ولا يزال۔ متكلما اذا شاء و ماتكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقا منفصلاعنه......

والله سبحانه و تعالیٰ نادی موسی بصوت و نادی آدم و حواء بصوت وينادی عباده يوم القيامة بصوت و يتكلم بالوحی بصوت ولكن الحروف والا صوات التی تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة ولا تشبه اصوات المخلوقين و حروفهم كما ان العلم القائم بذاته ليس مثل علم عباده فان الله لا يماثل المخلوقين فی شئ من صفاته۔

...... ان الله قد نادی موسی و كلمه تكليما و ناجاه حقيقة من وراء حجاب و بلا واسطة ملك ...... و خلاصة القول فی ذلك ان القران العربی كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ واليه يعود والله تكلم به علی الحقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره...... والله تكلم بحروفه و معانيه بلفظ نفسه ليس شی منه كلاما لغيره لالجبريل ولا لمحمدٌ ولا لغيرهما والله تكلم ايضا بصوت نفسه۔

(قل نزله روح القدس من ربك بالحق) يدل علی ان ابتداء نزوله من عندالله عزوجل و ان روح القدس جبريل عليه السلام تلقاه عن الله سبحانه بالكيفية التی يعلمها۔ (ص 92-88)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفیوں کا کلام الٰہی کے بارے میں مذہب یہ ہے

کہ اللہ تعالیٰ ازل سے یہ صفت رکھتے ہیں کہ وہ جب چاہیں کلام یعنی بات کر سکتے ہیں۔ صفت کلام (بات کرسکنا) ان کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ اپنے ارادے اور اپنی قدرت سے جب چاہیں بات کر سکتے ہیں۔ لہٰذا وہ ازل سے ابد تک جب چاہیں بات کر سکتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جو بات اور کلام کرتے ہیں وہ ان کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے، (یعنی وہ ان کی ذات سے صادر ہوتا ہے) وہ مخلوق نہیں ہے، اور نہ ہی وہ ان کی ذات سے جدا ہے......

اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو آواز سے پکارا اور آدم وحواء علیہما السلام کو آواز سے پکارا اور وہ اپنے بندوں کو قیامت کے دن آواز سے پکاریں گے اور آواز کے ساتھ وحی کے ذریعہ بات کریں گے۔ لیکن وہ حروف اور وہ آوازیں جن سے اللہ تعالیٰ کلام کرتے ہیں ان کی صفت ہیں ان کی مخلوق نہیں ہیں اور نہ ہی وہ مخلوق کی آوازوں اور ان کے حروف کی مثل ہیں جیسا کہ وہ علم جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس علم کی مثل نہیں ہے جو ان کے بندوں کا ہے کیونکہ اپنی صفات میں اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کی طرح نہیں ہیں۔ ...... اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو پکارا اور ان سے حقیقۃ کلام کیا اور ان سے سرگوشی کی پردے کے پیچھے سے اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر......اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ قرآن عربی اللہ کا کلام ہے نازل شدہ اور اللہ کی مخلوق نہیں ہے۔ قران کی ابتدا اللہ سے ہوئی اور بالآخر انہی کی طرف واپس لوٹ جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے قران کا حقیقی تکلم کیا لہٰذا عربی قران حقیقۃ ان کا کلام ہے کسی دوسرے کا نہیں...... اللہ تعالیٰ نے اس کے حروف ومعانی کا اپنے الفاظ سے تکلم کیا۔ اس کا کچھ بھی حصہ دوسرے کا کلام مثلاً حضرت جبریل کا یا حضرت محمد ﷺ کا نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کلام کرتے ہیں تو اپنی آواز سے کرتے ہیں۔

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قران پاک کے نزول کی ابتدا اللہ عزوجل کے پاس سے ہوئی اور حضرت جبریل علیہ السلام نے اس کو اللہ سبحانہ سے حاصل کیا اس کیفیت کے ساتھ جس کو اللہ ہی جانتے

ہیں)۔

خلیل ہراس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

و دلت هذه الآيات ايضا على ان القران منزل من عندالله بمعنى ان الله تكلم بصوت سمعه جبريل عليه السلام فنزل به و اداه الى رسول الله ﷺ كما سمعه من الرب جل شانه۔ (ش 92)

(ترجمہ: قران پاک کے اللہ کے پاس سے نازل کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قران پاک کو اپنی آواز سے پڑھا جس کو جبریل علیہ السلام نے سنا اور پھر جیسا سنا تھا ویسا ہی رسول اللہ ﷺ کو پہنچا دیا)۔

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

ولهذا كانت عقيدة اهل السنة و الجماعة ان الله يتكلم بكلام حقيقي متى شاء، بماشاء، كيف شاء بحرف و صوت لا يماثل اصوات المخلوقين...... قلنا انه بحرف و صوت لايشبه اصوات المخلوقين...... فكلام الله لموسىٰ كلام حقيقي بحرف و صوت سمعه فلهذا جرت بينهما محاورة۔ (شرح العقيدة الواسطيه ص 230)

(ترجمہ: اسی لیے اہل السنۃ والجماعۃ کا - یعنی سلفیوں کا - عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں، جو چاہتے ہیں اور جیسے چاہتے ہیں حرف وآواز کے ساتھ حقیقی طور پر کلام کرتے ہیں لیکن اللہ کی آواز مخلوق کی آوازوں کی مثل نہیں ہے...... ہم کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام حرف وآواز کے ساتھ ہوتا ہے جو مخلوق کی آوازوں کی مثل نہیں ہے...... سو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا کلام حقیقی تھا یعنی حرف وآواز کے ساتھ تھا جس کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سنا اور اسی وجہ سے ان کے درمیان گفتگو ہوئی۔

حاصل کلام

سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفت کلام سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کی

وجہ سے اللہ تعالیٰ جب چاہیں اور جو چاہیں ایسے حروف وآواز کے ساتھ بات کر سکتے ہیں جو مخلوق کے حروف وآواز کی مثل نہ ہوں۔

اشاعرہ اور سلفیوں کے درمیان صفت کلام میں فرق

1- اشاعرہ کے نزدیک صفت کلام (یعنی دل کی بات) صفت ذاتی ہے اور علم وحیات کی طرح ذات الٰہی کو لازم ہے جبکہ سلفیوں کے نزدیک اپنے افراد کے اعتبار سے بولنا اور بات کرنا ہے یعنی صفت فعلی ہے اور اللہ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے صفت ذاتی ہے۔

2- اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام کلام نفسی ہے اور حروف وآواز کی جنس سے نہیں ہے جب کہ سلفیوں کے نزدیک وہ حروف وآواز پر مشتمل ہوتا ہے۔

3- اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کلام نفسی کے موافق ہوا میں آواز پیدا کر دیتے ہیں جو متعلقہ انسان سن لیتا ہے جب کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنے حروف اور اپنی آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کے مذہب کی وجہ

1- اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات کے ساتھ قدیم ہیں یعنی ازل سے ہیں اور ازل ہی سے اپنی تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہیں اور جو ذات ایسی ہو وہ حوادث کا محل نہیں ہوتی۔

2- علاوہ ازیں بولنے کا فعل اگر اللہ تعالیٰ کی ذات کو لاحق ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا کوئی حصہ بولتا ہے اور وہ حصہ بطور آلہ و جارحہ کام کرتا ہے۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے کیونکہ عقیدہ طحاویہ جو سلفیوں کے نزدیک بھی معتبر ہے اس میں ہے تعالی عن الحدود و الغایات...... والارکان والاعضاء والادوات (یعنی اللہ تعالیٰ بلند و بالا ہیں حدود و غایات سے...... اور ارکان و اعضاء اور آلات ہونے سے)۔

باب: 9

فصل: 5

رحمت، غضب، فرح، ضحک (ہنسنا) وغیرہ

رحمت، غضب اور فرح وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جن کا ظاہری مطلب وہ نفسی کیفیات ہیں جو ان کے اسباب پائے جانے پر ثابت ہوتی ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ جو اصل اہل سنت ہیں وہ نصوص میں مذکور ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ان کا ظاہری مطلب مراد نہیں لیتے اور ان کے حقیقی معنی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے لیے ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں البتہ اللہ تعالیٰ میں پائی جانے والی ان نفسی کیفیات کی مخلوق کی کیفیات کے ساتھ مشابہت کی نفی کرتے ہیں۔ آگے ہم سلفیوں کے مؤقف کی تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

رحمتِ الٰہی

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

وقد دل على ثبوت رحمة الله تعالىٰ الكتاب والسنة والاجماع والعقل......

وانكر الاشاعرة وغيرهم من اهل التعطيل ان يكون الله تعالىٰ متصفا بالرحمة، قالوا لان العقل لم يدل عليها وثانيا لان الرحمة رقة و ضعف وتطامن للمرحوم وهذا لايليق بالله عزوجل لان الله اعظم من ان يرحم بالمعنى الذى هو الرحمة ولا يمكن ان يكون لله رحمة۔ قالوا المراد بالرحمة ارادة الاحسان او الاحسان نفسه اى اما النعم او ارادة النعم۔

فتأمل الآن كيف سلبوا هذه الصفة العظيمة التى كل مومن يرجوها ويؤملها كل انسان لو سألته ماذا تريد قال اريد رحمة الله (شرح العقيدة الواسطية ص 37)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی رحمت کے وجود پر قرآن، سنت، اجماع اور عقل یہ چاروں ہی دلیل ہیں ....

اشاعرہ اور دیگر اہل تعطیل (یعنی اہل تفویض) اللہ تعالیٰ کے رحمت کے ساتھ متصف ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں (اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ) عقل اس کے وجود پر دلالت نہیں کرتی، اور (دوسری وجہ یہ ہے کہ) رحمت دل کے نرم ہونے اور پسیجنے کو کہتے ہیں اور یہ بات اللہ عزوجل کے لائق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے کہیں بڑے ہیں کہ وہ اس کیفیت کے ساتھ متصف ہوں۔ غرض یہ ممکن نہیں کہ اللہ کیلئے رحمت (یعنی دل پسیجنے) کی کیفیت ہو۔ (اس لئے متاخرین اشاعرہ جو تاویل کرتے ہیں) انہوں نے کہا کہ رحمت سے مراد احسان کرنا ہے یا احسان کا ارادہ کرنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ رحمت سے مراد یا تو نعمتیں ہیں یا نعمتیں دینے کا ارادہ کرنا ہے۔

ذرا غور کرو کہ انہوں نے (یعنی اشاعرہ وغیرہ نے) اس عظیم صفت یعنی دل کے پسیجنے کا انکار کیا جس کا ہر انسان امیدوار ہے کیونکہ جس کسی سے بھی پوچھا جائے کہ تم کیا چاہتے ہو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں اللہ کی رحمت چاہتا ہوں)

علامہ عثیمین مزید لکھتے ہیں۔

نحن نرد عليهم قولهم من وجهين: بالتسليم والمنع

التسليم ان نقول هب ان العقل لا يدل عليها ولكن السمع دل عليها فثبتت بدليل آخر۔ والقاعدة العامة عند جميع العقلاء ان انتفاء الدليل المعين لا يستلزم انتفاء المدلول لانه قد يثبت بدليل آخر...... فهب ان الرحمة لم تثبت بالعقل لكن ثبتت بالسمع وكم من اشياء ثبتت بادلة كثيرة

اما المنع فنقول ان قولكم ان العقل لا يدل على الرحمة قول باطل بل

العقل يدل على الرحمة فهذه النعم المشهودة والمسموعة وهذه النقم المدفوعة ما سببها؟ ان سببها الرحمة بلاشك ولو كان الله لا يرحم العباد ما اعطاهم النعم ولا دفع عنهم النقم (شرح العقيدة الواسطية ص 38, 37)

(ترجمہ: ہم اس کا جواب دو طرح سے دیتے ہیں: تسلیم سے اور عدم تسلیم سے۔

تسلیم کا طریقہ یہ ہے کہ ہم کہیں چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عقل رحمت (اللہ کے دل کے پسیجنے) کے وجود پر دلالت نہیں کرتی لیکن شرعی دلیل تو کرتی ہے غرض رحمت عقلی دلیل سے نہ سہی کسی اور دلیل سے ثابت تو ہوئی۔ اور تمام اہل دانش کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ کسی خاص دلیل کے معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدلول بھی معدوم ہو کیونکہ مدلول کے وجود پر کبھی کوئی اور دلیل موجود ہوتی ہے.......... غرض ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ رحمت الٰہی عقل سے ثابت نہیں ہے تو وہ شرعی دلیل سے تو ثابت ہے اور کتنی ہی چیزیں ہیں کہ جن کے وجود پر متعدد دلائل ہوتے ہیں۔

رہا عدم تسلیم کا طریقہ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ عقل رحمت کے وجود پر دلالت نہیں کرتی خود باطل ہے اور ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عقل بھی اس کے وجود پر دلالت کرتی ہے۔ آخر یہ محسوس و موجود نعمتوں اور دفع کی ہوئی تکلیفوں کا سبب کیا ہے؟ بلاشبہ ان کا سبب رحمت الٰہی ہے۔ اگر اللہ اپنے بندوں پر رحم نہ کرتا ہوتا تو ان کو یہ نعمتیں عطا نہ کرتا اور ان سے تکلیفیں دور نہ کرتا۔)

اللہ تعالیٰ کا راضی ہونا

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

فرضى الله صفة ثابتة لله عزوجل وهى فى نفسه وليست شيئا منفصلا عنه كما يدعيه اهل التعطيل......

الرضى صفة من الله وهى صفة حقيقية متعلقة بمشيئته فهى من الصفات الفعلية يرضى عن المومنين، وعن المتقين...... ولا يرضى عن القوم الكافرين

ولا یرضی عن القوم الفاسقین ......

و وصف الله تعالیٰ بالرضی ثابت بالدلیل السمعی...... وبالدلیل العقلی فان کونه عزوجل یثیب الطائعین ویجزیهم علی اعمالهم وطاعاتهم یدل علی الرضا (شرح العقیدة الواسطیة ص 139)

(ترجمہ: اللہ کی رضا مندی ایسی صفت ہے جو اللہ عزوجل کیلئے ثابت ہے اور یہ اللہ کے نفس کی چیز ہے اللہ سے علیحدہ نہیں ہے جیسا کہ اہل تعطیل دعویٰ کرتے ہیں..........

رضا اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور یہ صفت حقیقی ہے جس کا تعلق ان کی مشیت سے ہے، تو یہ ان کی صفات فعلیہ میں سے ہے۔ وہ مومن اور متقی لوگوں سے راضی ہوتے ہیں.........اور کافروں اور فاسقوں سے راضی نہیں ہوتے۔

اللہ تعالیٰ کیلئے رضا کی صفت دلیل شرعی سے ثابت ہے...... اور دلیل عقلی سے بھی کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزاروں کو ان کے نیک اعمال پر ثواب اور جزا دینا ان کی رضا پر دلالت کرتا ہے۔)

اللہ تعالیٰ کا غضبناک ہونا

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

الغضب صفة ثابتة لله تعالیٰ علی الوجه اللائق به وهی من صفاته الفعلية (شرح العقیدة الواسطیة ص 141)

(ترجمہ: غضب وغصہ ایسی صفت ہے جو اللہ تعالیٰ کیلئے اس طور پر ثابت ہے جو اللہ تعالیٰ کے لائق ہے اور یہ صفت فعلیہ ہے۔)

فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ

ففیها رد علی من فسروا السخط و الغضب بالا نتقام لان اهل التعطیل من الاشعرية وغیرهم یقولون ان المراد بالسخط و الغضب الانتقام او ارادة الانتقام

ولا یفسرون السخط والغضب بصفة من صفات الله یتصف بها هو نفسه فیقولون غضبه ای انتقامه او ارادة انتقامه۔ فهم اما ان یفسروا الغضب بالمفعول المنفصل عن الله و هو الانتقام او بالارادة لانهم یقرون بها ولایفسرونه بانه صفة ثابتة لله علی وجه الحقیقة تلیق به و نحن نقول لهم بل السخط والغضب غیر الانتقام، والانتقام نتیجة الغضب والسخط کما نقول ان الثواب نتیجة الرضی فالله سبحانه و تعالیٰ یسخط علی هولاء القوم و یغضب علیهم ثم ینتقم منهم۔ (شرح العقیدة الواسطیة للعثیمین ص 145)

(ترجمہ: آیت فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ۔

جب انہوں نے ہمیں غصہ دلایا تو ہم نے ان سے انتقام لیا۔

اس آیت میں اشاعرہ اور دوسرے اہل تعطیل پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ کے سخط وغضب سے مراد یا تو انتقام ہے یا ارادۂ انتقام ہے اور یوں نہیں کہتے کہ سخط وغضب اللہ کی ایک صفت ہے جس کے ساتھ وہ خود متصف ہوتا ہے۔ غرض وہ غضب کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ سے جدا مفعول ہے جو انتقام یا ارادۂ انتقام ہے اور یوں نہیں کہتے کہ وہ صفت ہے جو اپنے حقیقی معنی میں (یعنی دل میں مخالفانہ جوش وابال کے معنی میں) اللہ کے لیے اس طرح سے ثابت ہے جو اس کے شایان شان ہے۔

اور ہم ان سے کہتے ہیں کہ سخط وغضب انتقام سے علیحدہ چیز ہے کیونکہ انتقام سخط و غضب کا نتیجہ ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ ثواب اللہ تعالیٰ کی رضا کا نتیجہ ہے (اور رضا اندر باطن کی ایک کیفیت ہوتی ہے۔ غرض آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر سخط وغضب کرتے ہیں پھر اس کے نتیجہ میں ان سے انتقام لیتے ہیں)۔

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

فلما اسفونا انتقمنا منهم۔

فالاسف یستعمل بمعنی شدة الحزن و بمعنی شدة الغضب والسخط و هو المراد فی الآیة والانتقام المجازاة بالعقوبة ماخوذا من النقمة وهی شدة

الكراهة والسخط (شرح العقیدة الواسطیه لخلیل هراس۔ ص 57)

(ترجمہ: اسف کے لفظ کا استعمال شدت حزن اور شدت غضب وغصہ کے معنی میں ہے اور آیت میں شدت غضب ہی مراد ہے اور انتقام کا مطلب ہے سزا کے ساتھ بدلہ دینا۔ انتقام کا لفظ نقمہ سے ماخوذ ہے جو کراہت وغصہ کی شدت کو کہتے ہیں)۔

ابن ابی العز عقیدہ طحاویہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

یقال لمن تأول الغضب بارادة الانتقام و الرضی بارادة الاحسان لم تاولت ذلك فلا بد ان یقول ان الغضب غلیان دم القلب و الرضی المیل و الشهوة و ذلك لا یلیق بالله تعالیٰ فیقال له غلیان دم القلب فی الآدمی امر ینشاء عن صفة الغضب لا انه الغضب (ص 525)

(ترجمہ: جو کوئی غضب کی تاویل کر کے اس کا معنی انتقام کا ارادہ کرنے کو اور رضا کا معنی احسان کا ارادہ کرنے کو بتائے اس سے اگر پوچھا جائے کہ تم یہ تاویل کیوں کرتے ہو تو وہ ضرور یہ کہے گا کہ غضب کا ظاہری وحقیقی معنی ہے دل کے خون کا جوش مارنا اور رضا کا ظاہری مطلب ہے دل کا میلان کرنا اور خواہش کرنا اور یہ مطلب اللہ تعالیٰ کے لائق نہیں ہیں۔ اس پر ہم کہتے ہیں کہ آدمی کے دل میں خون کا جوش مارنا خود غضب نہیں ہے بلکہ یہ صفت غضب سے پیدا ہونے والی کیفیت ہے)۔

اللہ تعالیٰ کا ہنسنا

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

ففی هذا اثبات الضحك لله عزوجل وهو ضحك حقیقی لكنه لا یماثل ضحك المخلوقین ضحك یلیق بجلاله و عظمته و لا یمكن ان تمثله لاننا لا یجوز ان نقول ان لله فما او اسنانا او ما اشبه ذلك لكن نثبت الضحك لله علی وجه یلیق به سبحانه و تعالیٰ۔

فاذا قال قائل یلزم من اثبات الضحك ان یكون الله مماثلا للمخلوق

فالجواب لا یلزم ان یكون مماثلا للمخلوق لان الذی قال یضحك هو الذی انزل علیه قوله تعالیٰ لیس كمثله شیء۔ (شرح العقیدة الواسطیة ص 265)

(ترجمہ: مذکورہ حدیث میں اللہ عزوجل کیلئے ضحک یعنی ہنسنے کا ذکر ہے اور وہ ہنسنا حقیقی ہے لیکن وہ مخلوق کے ہنسنے کی طرح نہیں ہے بلکہ ایسا ہے جو اللہ کی عظمت وجلال کے شایان شان ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ہم اس کی مثال بتا سکیں کیونکہ یہ جائز نہیں کہ ہم کہیں کہ اللہ کیلئے منہ ہے یا دانت ہیں وغیرہ لیکن ہم اللہ کیلئے ہنسنے کو ثابت مانتے ہیں اس طور پر جو اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ہنسنے کو ثابت کرنے سے لازم آتا ہے کہ اللہ مخلوق کی مثل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ مخلوق کی مثل ہو کیونکہ جس رسول نے یہ فرمایا کہ اللہ ہنستے ہیں انہی پر یہ آیت بھی نازل ہوئی لیس كمثله شیء یعنی اللہ کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔)

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

یثبت اهل السنة و الجماعة الضحك لله عزوجل كما افاده هذا الحدیث وغیره علی المعنی الذی یلیق به سبحانه والذی یلیق به سبحانه والذی لا یشبهه ضحك المخلوقین عند ما یستخفهم الفرح او یستفزهم الطرب بل هو معنی یحدث فی ذاته عند وجود مقتضیه و انما یحدث بمشیئته و حكمته فان الضحك انما ینشأ فی المخلوق عند ادراكه لامر عجیب یخرج عن نظائره وهذه الحالة المذكورة فی هذا الحدیث كذلك۔ (شرح العقیدة الواسطیة لخلیل الهراس۔ ص 105)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفی اللہ عزوجل کے لیے ہنسنے کا اثبات کرتے ہیں جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو آدمیوں پر ہنستے ہیں جن میں سے ایک جو کافر تھا اس نے مومن کو قتل کیا۔ پھر قاتل خود مسلمان ہو گیا اور جہاد میں شہید ہوا۔ اور اس طرح دونوں جنت میں گئے۔ اہل السنۃ والجماعۃ ہنسنے کا اثبات اس معنی میں کرتے

ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لائق ہے اور مخلوق کے ہنسنے کی مثل نہیں ہے جو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب خوشی اور طرب سے ان میں نشاط پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ ایسا معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں اس کے مقتضی کے موجود ہونے پر پیدا ہوتا ہے اور وہ اللہ کی مشیت اور حکمت سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ مخلوق میں ہنسی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ کسی عجیب وغریب بات کا ادراک کرتا ہے اور حدیث میں بھی ایسی ہی حالت مذکور ہے۔)

و فی هذا الحديث اثبات صفة الفرح لله عزوجل...... و هومن صفات الفعل التابعة لمشيئته تعالىٰ و قدرته فيحدث له هذا المعنى المعبرعنه بالفرح عندما يحدث عبده التوبة و الاثابة اليه و هو مستلزم لرضاه عن عبده التائب و قبول توبته......

فـفرحه لا يشبه فرح احد من خلقه لا فی ذاته ولا فی اسبابه ولا فی غاياته۔ فسببه كمال رحمة و احسانه التی يحب من عباده ان يتعرضوا لها وغايته اتمام نعمته على التائبين المنيبين۔

واما تفسير الفرح بلازمه و هو الرضی و تفسير الرضا بارادته الثواب فكل ذلك نفی و تعطيل لفرحه و رضاه سبحانه اوجبه سوظن هولاء المعطلة بربهم حيث توهموا ان هذه المعانی تكون فيه كما هی فی المخلوق۔ تعالىٰ الله عن تشبيههم و تعطيلهم۔ (شرح العقيدة الواسطية لخليل الهراس ص 105,104)

(ترجمہ: حدیث کہ اللہ تعالیٰ اپنے مومن بندے کے توبہ کرنے پر اس بندے سے کہیں زیادہ خوش ہوتے ہیں جس کو صحرا میں اپنی گمشدہ سواری واپس مل گئی ہو۔

اس حدیث میں اللہ عزوجل کے لیے خوشی کی صفت کا اثبات ہے ...... جو کہ صفات فعلیہ میں سے ہے۔ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہوتی ہیں۔تو بندے کے اللہ کی طرف توبہ کرنے اور رجوع کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ میں ایسا معنی پیدا ہوتا ہے جس کو خوشی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ حالت تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والے بندے سے راضی ہو جائیں اور اس کی توبہ کو قبول کر لیں۔

غرض اللہ کی خوشی کسی مخلوق کی خوشی کی طرح نہیں ہے نہ تو ذات میں اور نہ اسباب میں اور نہ غایت میں۔ اللہ کی خوشی کا سبب اس کی کمال رحمت اور اس کا احسان ہے جس کی وجہ سے بندوں پر واجب ہے کہ وہ اس کا سہارا لیں، اور اس کی غایت یہ ہے کہ توبہ کرنے والوں اور رجوع کرنے والوں پر اللہ تعالیٰ اپنی نعمت کا اتمام کریں۔

خوشی کی تفسیر اس کے لازم معنی یعنی رضا مندی کے ساتھ کرنا اور رضا مندی کی تفسیر ثواب دینے کے ارادے سے کرنا اللہ کی خوشی اور رضا مندی کی صفت کی نفی کرنے اور تعطیل کرنے کے مرادف ہے ہے جس کا سبب اہل تعطیل کی یہ بدگمانی ہے کہ یہ معانی اللہ میں بھی اسی طرح سے ہوتے ہیں جیسے کہ مخلوق میں ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کی تعطیل وتشبیہ سے بلند و بالا ہیں)۔

علامہ عثیمین سلفیوں کے عقیدے کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فاهل السنة و الجماعة يثبتون هذه المعانی لله عزوجل على سبيل الحقيقة لكن اهل التحريف يقولون لا يمكن ان يوصف الله بها ابدا لكن ذكر مكر الله و مكرهم من باب المشاكلة اللفظية و المعنى مختلف مثل رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ۔ (المائدہ: 119)

و نحن نقول لهم هذا خلاف ظاهر النص و خلاف اجماع السلف۔

وقد قلنا سابقا اذا قال قائل ائت لنا بقول لابی بكر اوعمر او عثمان او علی يقولون فيه ان المراد بالمكر و الكيد و الاستهزاء و الخداع الحقيقة۔

فنقول لهم نعم هم قرء وا القران و آمنوا به و كونهم لم ينقلوا هذا المعنى المتبادر الى معنى آخر يدل على انهم اقروا به و ان هذا اجماع، و لهذا يكفينا انا نقول فی الاجماع لم ينقل عن واحد منهم خلاف ظاهر الكلام و انه فسر الرضی بالثواب او الكيد بالعقوبة...... و نحو ذلك۔ (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين۔ ص 183)

(ترجمہ: اہل السنہ والجماعۃ۔ یعنی سلفی۔ یہ معانی اور کیفیات اللہ تعالیٰ کے لیے ان

کے حقیقی معنوں میں ثابت مانتے ہیں لیکن اہل تحریف۔ یعنی متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ۔ کہتے ہیں کہ ان معانی و کیفیات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا کبھی بھی ممکن نہیں ہے، اور قرآن پاک میں جو اللہ کے مکر اور کافروں کے مکر کا ذکر ہے تو مشاکلت یعنی ہم شکل ہونے کی وجہ سے ہے ورنہ اللہ کا مکر اور معنی میں ہے اور کافروں کا مکر اور معنی میں ہے جیسا کہ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ میں ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ متاخرین اشاعرہ کی بات ظاہر نص کے بھی خلاف ہے اور سلف کے اجماع کے بھی خلاف ہے..... اگر کوئی ہم سے کہے کہ تم اجماع کا دعویٰ کرتے ہو تو ہمیں حضرت ابوبکر یا حضرت عمر یا حضرت عثمان یا حضرت علی رضی اللہ عنہم کا کوئی قول لا کر دکھاؤ جس میں وہ کہتے ہوں کہ مکر، کید، استہزاء اور خداع سے ان کا حقیقی معنی مراد ہے۔

ہم ان سے کہتے ہیں کہ ہاں۔ صحابہ و تابعین نے قرآن پڑھا اور اس پر ان کا ایمان تھا پھر بھی ان سے یہ بات منقول نہیں کہ انہوں نے ظاہر اور متبادر معنی چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی لیا ہو۔ یہ بات اس پر دلیل ہے کہ صحابہ و تابعین نے ظاہری و حقیقی معنی ہی کا اقرار کیا اور یہی اجماع ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے لیے یہ کافی ہے کہ ہم اجماع کے ثابت ہونے میں اتنا کہہ دیں کہ ان میں سے کسی ایک سے بھی ظاہری معنی کے خلاف منقول نہیں ہے اور نہ ہی یہ منقول ہے کہ ان میں سے کسی ایک نے بھی رضا کی تفسیر ثواب سے اور کید کی تفسیر سزا سے کی ہو۔)

علامہ عثیمین کی مذکورہ بالا عبارتوں سے جو نکات حاصل ہوئے وہ یہ ہیں

1-(i) سلفیوں کے مخالف لوگ ان صفات کا انکار اس دلیل سے کرتے ہیں کہ یہ امور حادث ہیں اور حادث صرف حادث کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے۔ ان لوگوں کی یہ بات باطل ہے کیونکہ اس میں نص کے ساتھ مقابلہ ہے۔

(ii) کسی فعل کے حادث ہونے سے فاعل کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

سلفی اس بات کے دعویدار ہیں کہ اشاعرہ و ماتریدیہ ان صفات فعلیہ کے منکر ہیں۔

2- جس کسی سے بھی پوچھا جائے کہ تم کیا چاہتے ہو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں اللہ کی رحمت چاہتا ہوں۔

3- اشاعرہ کہتے ہیں کہ عقل ان صفات کے وجود پر دلالت نہیں کرتی۔ سلفی کہتے ہیں کہ رحمت وغیرہ عقل سے ثابت نہیں ہے تو کیا ہوا؟ شرعی دلیل تو اس کو ثابت کرتی ہے۔

4- اشاعرہ کا قول ظاہر نص اور اجماع سلف کے خلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں

1- اشاعرہ و ماتریدیہ کے بارے میں بار بار یہ تاثر دینا کہ وہ ان صفات فعلیہ کے منکر ہیں بہت ظلم ہے کیونکہ ان کے متقدمین ہوں یا متاخرین سب ہی قران و حدیث میں مذکور ان صفات فعلیہ کو خواہ وہ ضحک (ہنسنا) ہو، رحمت ہو، غضب ہو یا استہزا وغیرہ ہو سب کو مانتے ہیں۔ پھر متقدمین ان کے ظاہر و حقیقی معنی نہیں لیتے کیونکہ وہ تو بدلنے والی اندرونی و نفسی کیفیات ہیں بلکہ ان کو صفات مانتے ہیں اور ان کے معنی اور ان کی حقیقت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ متاخرین بھی متقدمین ہی کے قول کو ترجیح دیتے ہیں لیکن سلفیوں اور دیگر گمراہوں کے مقابلہ میں ایسی تاویل کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو۔

2- علامہ عثیمین کا یہ کہنا کہ ہر شخص اللہ کی رحمت چاہتا ہے، خود اس کا تقاضا کرتا ہے کہ رحمت سے نفسی کیفیت مراد نہ ہو بلکہ اس کی غایت یعنی عطا مراد ہو کیونکہ کون شخص ہو گا جو یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی نفسی کیفیت اس وقت سختی کی ہے اور وہ چاہتا ہے اللہ تعالیٰ کی وہ کیفیت تبدیل ہو کر رحمت کی کیفیت یعنی دل کی نرمی پیدا ہو جائے۔ آدمی کی اصل غرض اللہ کی عطا سے ہوتی ہے اللہ کی نفسی و اندرونی کیفیت سے نہیں۔

3- قرآن و حدیث میں ان صفات فعلیہ کا ذکر ہے لیکن ان کی حقیقت مذکور نہیں ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ قرآن و حدیث میں ان کا ذکر کس خاص معنی میں ہوا ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کے لیے یہ صفات نفسی و اندرونی کیفیات کے معنی میں ہوں عقل اس کو درست نہیں سمجھتی جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ان صفات کو نفسی کیفیات کے معنی میں لینے سے عقل انکار کرتی ہے اور رہی شرع تو اس نے ان کا کوئی معنی متعین نہیں کیا۔ غرض مذکور معنی میں کوئی شرعی دلیل بھی ان صفات کا اثبات نہیں کرتی۔ اس لیے اشاعرہ کی بات نص کے مخالف نہیں ہے۔ ایک اور دلیل جو سلفیوں کے خلاف جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے ہمیں یہ علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا باطن کیا ہے اور ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح ہمیں یہ علم نہیں کہ اللہ کا نفس کیا ہے۔

4- صحابہ و تابعین سے ان صفات کا نہ کوئی حقیقی و ظاہری معنی منقول ہے اور نہ کوئی مجازی معنی منقول ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سوال کم کرتے تھے۔ یہودیوں میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں تجسیم و تشبیہ کا تصور تھا عربوں میں نہ تھا، اس لیے عربوں کو نہ سوال کی ضرورت محسوس ہوئی اور نہ ہی ان کو صفات فعلیہ (رحمت، غضب، استہزاء و مکر وغیرہ) میں اور صفات ذاتیہ خبریہ (ہاتھ، پاؤں، پنڈلی، چہرے وغیرہ) میں ظاہری و حقیقی معنی لینا متبادر ہوا بلکہ انہوں نے ان کے معنی کو اللہ کے سپرد رکھا اور یہی روش امام مالک رحمہ اللہ نے صفات میں اختیار کی (ذات کے اجزاء و اعضاء میں نہیں جیسا کہ ہم پہلے ایک جگہ ذکر کر آئے ہیں)۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا استوا کا ظاہری معنی (یعنی بلند ہونا اور قرار پکڑنا) معلوم ہے لیکن (اللہ تعالیٰ میں) اس کی کیفیت (یعنی حقیقت) معلوم نہیں اور اس (استوا) پر (حقیقت و کیفیت کے درپے ہوئے بغیر) ایمان واجب ہے اور اس (کے حقیقی معنی) کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔ (البتہ دیگر نصوص پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ (کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر استواء تجلیاتی ہے۔ استوائے ذاتی کے

خلاف دلائل چونکہ پہلے ذکر ہوئے ہیں اس لیے اس کا احتمال نہ رہا صرف استوائے صفاتی اور استوائے تجلیاتی کا احتمال رہا۔ اور چونکہ علو صفاتی تو ہر جگہ یکساں ہے اس لیے عرش پر جو علو ہے وہ علو تجلیاتی متعین ہوا)۔

یہ حدیث کہ رحمٰن کا دایاں ہاتھ سخاوت سے بھرا ہوا ہے اس کے بارے میں کلام کرتے ہوئے امام ترمذی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''اس حدیث کو ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے اس کے معنی کی تفسیر و تاویل کیے بغیر (یعنی اس کے حقیقی معنی یا مجازی معنی لیے بغیر) ہمارا اس پر ایمان ہے۔ بہت سے ائمہ حدیث مثلاً سفیان ثوری، مالک بن انس، سفیان بن عیینہ اور عبداللہ بن مبارک رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ ہم ان باتوں کو جیسی وہ ہیں (یعنی حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کیے بغیر) روایت کریں گے اور یہ بھی نہیں پوچھیں گے کہ ان کی کیفیت کیا ہے۔''

اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ صفات فعلیہ سے اگر اندرونی نفسی کیفیات مراد ہوں تو اس پر اجماع نہیں ہے بلکہ اجماع تو سکوت و تفویض پر ہے۔

تنبیہ: پانچویں نکتہ کا جواب ہم نے اگلی فصل میں دیا ہے۔

باب:9

فصل:6

کیا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہوتا ہے

سلفیوں کا موقف

ابن ابی العز لکھتے ہیں

ای ان الله سبحانه و تعالیٰ لم یزل متصفا بصفات الکمال: صفات الذات و صفات الفعل۔ ولایجوز ان یعتقد ان الله وصف بصفة بعد ان لم یکن متصفا بها لان صفاته سبحانه صفات کمال و فقدِها صفة نقص ولا یحوز ان یکون قد حصل له الکمال بعد ان کان متصفا بضده۔ ولا یرد علی هذه صفات الفعل والصفات الاختیاریة۔ و نحوها کالخلق والتصویر والاماتة والاحیاء والقبض والبسط والا ستواء والاتیان والمجیٔ والنزول والغضب والرضا ونحو ذلك مما وصف به نفسه ووصف به رسوله و ان کنا لا ندرك کنهه و حقیقته التی هی تاویله...... ولکن اصل معناه معلوم لنا کما قال الامام مالك ﷺ لما سئل عن قوله تعالیٰ ثم استوی علی العرش وغیرها کیف استوی فقال الاستواء معلوم و الکیف مجهول و ان کانت هذه الاحوال تحدث فی وقت دون وقت کما فی حدیث الشفاعة ان ربی قد غضب الیوم غضبا لم یغضب قبله مثله ولن یغضب بعده مثله لان هذا الحدوث بهذا الاعتبار غیر ممتنع ولا یطلق علیه انه حدث بعد ان لم یکن الا تری ان من تکلم الیوم و کان متکلما بالامس لا یقال انه حدث له الکلام ولو کان غیر متکلم لانه آفة کالصغر والخرس ثم تکلم یقال

حدث له الکلام فالساکت لغیر آفة یسمّی متکلما بالقوة بمعنی انه یتکلم اذا شاء و فی حالة تکلمه یسمی متکلما بالفعل......

وحلول الحوادث بالرب تعالی المنفی فی علم الکلام المذموم لم یرد نفیه ولا اثباته فی کتاب ولاسنة۔ و فیه اجمال۔ فان ارید بالنفی انه سبحانه لا یحل فی ذاته المقدسة شئ من مخلوقاته المحدثة ولا یحدث له وصف متجدد لم یکن فهذا نفی صحیح۔ وان ارید به نفی الصفات الاختیاریة من انه لا یفعل ما یرید ولا یتکلم بماشاء اذا شاء ولا انه یغضب و یرضی لا کاحد من الوری ولا یوصف بما وصف به نفسه من النزول والا ستواء والا تیان کما یلیق بحلاله و عظمته فهذا نفی باطل۔

واهل الکلام المذموم یطلقون نفی حلول الحوادث فیسلم السنی للمتکلم ذلك علی ظن انه نفی عنه سبحانه مالا یلیق بحلاله۔ فاذا سلم له هذا النفی الزمه نفی الصفات الاختیاریة وصفات الفعل و هو غیر لازم له...... (شرح العقیدة الطحاویة)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ صفات کمال کے ساتھ ازل سے متصف ہیں خواہ وہ صفات ذاتی ہوں یا صفات فعل ہوں۔ یہ عقیدہ رکھنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف ہوئے ہوں جس کے ساتھ وہ پہلے متصف نہ تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی سب صفات کامل صفات ہیں اوران میں سے کسی بھی صفت کا فقدان صفت نقص ہے۔ لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کوئی کمال حاصل ہو جس کے حاصل ہونے سے پہلے اس کمال کی ضد ان میں موجود ہو۔ البتہ اس ضابطہ سے صفات فعل اور صفات اختیاریہ وغیرہ مستثنیٰ ہیں جیسے خلق، تصویر یعنی صورت بنانا موت دینا، زندگی دینا، تنگی کرنا، کشادگی کرنا، استواء، آنا، اترنا، غضب، رضا وغیرہ جن کے بارے میں خود اللہ نے اوران کے رسول نے اللہ کے لیے بیان کیا ہوا گرچہ ہمیں ان کی کنہ اور حقیقت معلوم نہ ہو...... لیکن ان کا اصل معنی معلوم ہے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے جب اللہ تعالیٰ کے ارشاد ثُمَّ اسْتَوٰی عَلٰی

الْعَرْشِ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ استوا کا ہمیں علم ہے اور اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اگرچہ یہ احوال کسی وقت ہوتے ہیں اور کسی وقت نہیں ہوتے جیسا کہ حدیث شفاعت میں ہے "میرا رب آج جتنا غضبناک ہے اتنا نہ پہلے ہوا اور نہ آئندہ ہوگا۔" لیکن ان احوال کا حدوث اس اعتبار سے محال نہیں ہے اور نہ ہی اس کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حالت اب پیش آئی ہے جب کہ پہلے نہ تھی۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جو شخص آج بات کر رہا ہے اور جو گزشتہ کل بھی بات کر چکا ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اس کو بات کرنا پیش آیا ہے۔ ہاں اگر وہ پہلے سے کسی عارضہ کی وجہ سے نہ کرتا ہو اور گونگا یا بہت چھوٹا بچہ ہو پھر وہ بولنے لگے اس وقت کہتے ہیں کہ یہ بولنے لگا ہے اور بات کرنا اس کو پیش آیا ہے۔ پس جو شخص کسی عارضہ کے بغیر خاموش ہو اس کو متکلم بالقوہ کہا جاتا ہے بایں معنی کہ وہ جب چاہے بول سکتا ہے۔ اور بولنے کی حالت میں اس کو متکلم بالفعل کہا جاتا ہے......

وہ علم کلام جو قابل مذمت ہے اس میں اللہ تعالیٰ میں حوادث کے حلول کی نفی کی گئی ہے حالانکہ قرآن وسنت میں اس کی نہ نفی ہے اور نہ اثبات ہے۔ اور اس میں اجمال ہے۔ تو اگر حلول حوادث کی نفی سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مقدس ذات میں اس کی حادث مخلوقات میں سے کوئی بھی حلول نہیں کرتی اور یہ مراد ہو کہ اللہ کو کوئی ایسا نیا وصف حاصل نہیں ہوتا جو ان میں پہلے سے نہ ہو تو یہ نفی صحیح ہے۔ اور اگر اس سے مراد صفات اختیاریہ کی نفی ہو کہ اللہ تعالیٰ جو چاہے اس کو نہیں کرتا اور اللہ تعالیٰ جب چاہے اور جو چاہے کلام نہیں کرتا اور نہ وہ غضبناک ہوتا ہے اور نہ راضی ہوتا ہے کسی مخلوق کی طرح نہیں اور جو وصف اللہ نے اپنے لیے ذکر کیا ہے مثلاً نزول اور استوا اور آنا اس طرح سے جو کہ اللہ کی شایان شان ہے اس سے متصف نہیں ہوتا تو یہ نفی باطل ہے۔

مذموم علم کلام والے اللہ تعالیٰ میں حوادث کے حلول کی نفی کا قول کرتے ہیں اور سنی ان کی بات سن کر اور یہ خیال کر کے کہ نفی ایسی چیز سے کی گئی ہے جو اللہ جل جلالہ کے لائق نہیں ہے اس کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ جب سنی اتنی بات تسلیم کر لیتے ہیں تو علم کلام

والے اس پر صفات اختیاریہ اور صفات فعل کی نفی لازم کر دیتے ہیں حالانکہ ان کی نفی لازم نہیں آتی۔)

ابن ابی العز مزید لکھتے ہیں:

لا یوصف اللہ بشیء یتعلق بمشیئته و قدرته اصلا بل جمیع هذه الامور صفات لازمة لذاته قدیمة ازلیة فلا یرضی فی وقت دون وقت ولا یغضب فی وقت دون وقت کما قال فی حدیث الشفاعة ان ربی قد غضب الیوم غضبا لم یغضب قبله مثله و لن یغضب بعده مثله۔ و فی الصحیحین عن ابی سعید الخدری ؓ عن النبی ﷺ ان اللہ تعالیٰ یقول لاهل الجنة یا اهل الجنة فیقولون لبیك ربنا و سعدیك و الخیر فی یدیك فیقول هل رضیتم فیقولون و ما لنا لا نرضی یا رب و قد اعطیتنا مالم تعط احدا من خلقك فیقول الا اعطیکم افضل من ذلك فیقولون یا رب و ای شیء افضل من ذلك فیقول احل علیکم رضوانی فلا اسخط علیکم بعده ابدا۔

فیستدل به علی انه یحل رضوانه فی وقت دون وقت و انه قد یحل رضوانه ثم یسخط کما یحل السخط ثم یرضی لکن هولاء احل علیهم رضوانا لا یتعقبه سخط۔ و هم قالوا لایتکلم اذا شاء و لایضحك اذا شاء ولا یغضب اذا شاء بل اما ان یجعلوا الرضی والغضب والحب والبغض هو الارادة او یجعلوها صفات اخری۔ و علی التقدیرین فلا یتعلق شیء من ذلك لا بمشیئته ولا بقدرته اذ لو تعلق بذلك لکان محلا للحوادث۔

(شرح العقیده الطحاویه ص 527)

(ترجمہ: اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک صرف یہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کسی ایسی صفت کے ساتھ سرے سے متصف نہیں مانا جاتا جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت سے ہو بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ کی ذات کو لازم اور قدیم وازلی صفات کہا جاتا ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ اللہ کبھی راضی ہوتے ہیں کبھی نہیں اور ایک وقت

میں غضبناک ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں حالانکہ حدیث شفاعت میں ہے کہ میرا رب آج جس قدر غضبناک ہے اس قدر نہ پہلے ہوا اور نہ آئندہ ہوگا۔ اور بخاری و مسلم میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اہل جنت سے کہیں گے کہ اے جنت والو تو وہ کہیں گے اے ہمارے رب لبیك و سعدیك والخیر بیدیك۔ اللہ پوچھیں گے کہ کیا تم راضی ہو؟ جنت والے کہیں گے اے ہمارے رب ہم کیوں راضی نہ ہوں جب کہ آپ نے ہمیں وہ کچھ دیا ہے جو آپ نے اپنی مخلوق میں سے کسی اور کو نہیں دیا۔ اللہ پوچھیں گے کہ کیا میں تمہیں اس سے بھی بڑھیا چیز نہ دوں؟ جنتی کہیں گے کہ اے رب اس سے بڑھیا اور کیا چیز ہوگی؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں نے اپنی رضا مندی تمہارے لیے اتار دی اور اس کے بعد میں کبھی بھی تم سے ناراض نہ ہوں گا۔

یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ کی رضا مندی کبھی اترتی ہے اور کبھی نہیں اترتی اور اس پر دلیل ہے کہ کبھی اللہ راضی ہوتے ہیں پھر ناراض ہو جاتے ہیں اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ البتہ جنتیوں پر اللہ اپنی ایسی رضا مندی اتاریں گے کہ اس کے پیچھے غصہ نہ ہوگا۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے کہ اللہ جب چاہیں بات کر لیں اور جب چاہیں ہنس لیں اور جب چاہیں غصہ کر لیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ یا تو رضا مندی، غضب، محبت و بغض سے مراد ارادہ ہے یا وہ ان کو کچھ اور ہی صفات بنا دیتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں مذکورہ چیزوں میں سے کسی کا تعلق نہ تو اللہ کے ارادے سے ہوتا ہے اور نہ ان کی قدرت سے ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کو مان لیا جائے تو اللہ کی ذات حوادث کا محل بنے گی)۔

سلفیوں کے عقیدہ حلول حوادث کا اشاعرہ و ماتریدیہ کی طرف سے جواب

1- مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ ابن تیمیہ کی عبارت نقل کرتے ہیں:

”کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرع ہے، جب موصوف

(ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے“۔ (حیات شیخ الاسلام حاشیہ ص 429)

ہم کہتے ہیں

اللہ کی ذات کی طرح ان کی صفات کو بھی جب ہم قدیم مانتے ہیں تو ہمیں اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ کس طرح سے ہے کیونکہ صفات کمال کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ازل سے لازم ہے خواہ کیسے ہی ہو۔ لیکن جب ہم کچھ احوال کو حادث مانیں تو یہ دعویٰ کرنے کے لیے کہ وہ حوادث اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتے ہیں ہمیں اس دعوے پر دلیل بھی لانی پڑے گی محض یہ کہنا کہ قرآن و حدیث میں حوادث کلامیہ اور حوادث غضبیہ اور حوادث ضحک و فرح کا ذکر ہے یہ ان حوادث کے اللہ تعالیٰ کی ذات میں حلول کی دلیل نہیں کیونکہ یہاں وہ احتمال موجود ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ نے قائم کیا ہے کہ صفت کے قدیم ہوتے ہوئے یہ اس کے تعلقات ہیں جو حوادث کے ساتھ قائم ہوتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا جو کلام (یعنی دل کی بات یا کلام نفسی) حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ ہوا وہ قدیم تھا۔ جب وہ خاص وقت آیا تو اس کلام قدیم کا تعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ قائم ہوا اور لوح محفوظ میں لکھے ہوئے حروف و کلمات کے مطابق ہوا میں آواز پیدا کر کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو سنائی گئی۔ خود حوادث اللہ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوتے۔ ابن ابی العز لکھتے ہیں انما یخلق اللہ الصوت فی الھواء کما قال ابو منصور الماتریدی وغیرہ (اللہ تعالیٰ ہوا میں آواز پیدا کر دیتے ہیں جیسا کہ ابو منصور ماتریدی وغیرہ نے کہا ہے۔ شرح العقیدۃ الطحاویہ ص 190)

اس بات پر خلیل ہراس نے اعتراض کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

فھی ترد علی الاشاعرۃ الذین یجعلون الکلام معنی قائم بالنفس بلاحرف ولا صوت فیقال لھم کیف سمع موسی ھذا الکلام النفسی؟ فان قالوا القی اللہ فی قلبہ علما ضروریا بالمعانی التی یرید ان یکلمہ بھا لم یکن ھناك

خصوصیة لموسی فی ذلك۔ و ان قالوا ان الله خلق كلاما فی الشجرة او فی الهواء و نحو ذلك لزم ان تكون الشجرة هی التی قالت لموسیٰ انی انا ربك (شرح العقیدة الواسطیة ص 90)

(ترجمہ: مذکورہ آیتوں کی وجہ سے اشاعرہ پر اعتراض پڑتا ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام ایسا معنی ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور حرف و آواز کے بغیر ہوتا ہے ان سے پوچھا جائے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کو کیسے سنا؟

اگر وہ یہ جواب دیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دل میں اس مضمون کو ڈال دیا جس کو اللہ تعالیٰ چاہتے تھے کہ موسیٰ علیہ السلام کو کلام کے ذریعے بتائیں۔ اس صورت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی کوئی خصوصیت نہ رہی۔

اور اگر وہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ درخت میں یا ہوا وغیرہ میں کلام کو پیدا کرتے ہیں تو لازم آئے گا کہ خود اس درخت نے یا خود ہوا نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ اِنِّیٓ اَنَا رَبُّكَ (بلاشبہ میں تمہارا رب ہوں)۔

ہم کہتے ہیں

خلیل ہراس نے یہ عجیب بات کہی کہ ہوا میں حروف و آواز پیدا کرنے سے وہ کلام خود ہوا کا کلام بن گیا۔ انہوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ آواز پہنچانے میں ہوا تو سفیر محض یعنی صرف ذریعہ ہے اور سفیر محض تو دوسرے کا کلام پہنچاتا ہے۔ اس کی صورت یہاں اس طرح سے ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرنے کا وقت آیا تو کلام نفسی کا تعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اس طرح جوڑا گیا کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے جو حروف و آواز کو (یعنی کلام لفظی کو) ہوا حضرت موسیٰ علیہ السلام تک پہنچائے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو یہ جاننے میں تردد نہ ہوا کہ وہ اللہ کے کلام کو حروف وکلمات کی صورت میں سن رہے ہیں۔ جیسے بکر دیوار کے پیچھے سے آواز سنے کہ میں زید ہوں۔ بکر نے زید کو نہیں دیکھا۔ ہوا نے زید کی آواز کو بکر کے کانوں تک پہنچایا تو کیا کوئی یہ کہے گا کہ ہوا نے اپنے بارے میں کہا کہ وہ زید ہے۔

اللہ تعالیٰ ازل ہی سے ہر اعتبار سے کامل صفات والے ہیں

i- علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

فنحن نحمد الله عزوجل لانه كامل الصفات من كل وجه (شرح العقیدة الواسطیة ص 14)

(ترجمہ: ہم اللہ عزوجل کی حمد کرتے ہیں کیونکہ وہ ہر اعتبار سے کامل صفات والے ہیں)

ii- علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

(الحمد لله) معناه ان الحمد الكامل ثابت لله۔ و هذا یقتضی ثبوت كل ما یحمد علیه من صفات كماله و نعوت جماله اذ من عدم صفات الكمال فلیس بمحمود علی الاطلاق ولكن غایته ان لایكون محمودا من كل وجه وبكل اعتبار بجمیع انواع الحمد الا من حازصفات الكمال جمیعها۔ (شرح العقیدة الواسطیة ص 9)

(ترجمہ: الحمد للہ کا مطلب یہ ہے کہ کامل حمد اللہ کے لیے ہے۔ یہ بات تقاضا کرتی ہے کہ وہ تمام امور جو قابل تعریف ہیں یعنی اللہ کی صفات کمال اور نعوت جمال اللہ میں ثابت ہوں، موجود ہوں کیونکہ جو ذات صفات کمال سے خالی ہو وہ کسی بھی طرح تعریف کے قابل نہیں ہوتی۔ اس کی غرض و غایت یہ ہے کہ تمام انواع کی حمد کے لائق صرف وہ ذات ہے جس میں تمام صفات کمال موجود ہوں)۔

iii- امام طحاوی رحمہ اللہ عقیدہ طحاویہ میں لکھتے ہیں:

وما زال بصفاته قدیما قبل خلقه لم یزدد بكونهم شیئا لم یكن قبلهم من صفته و كما كان بصفاته ازلیا كذلك لا یزال علیها ابدیا۔

(ترجمہ: مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے بھی اللہ تعالیٰ اپنی تمامتر صفات کے ساتھ قدیم ہیں۔ مخلوق کے ہونے سے اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی نئی صفت حاصل نہیں ہوتی جو پہلے نہ تھی اور جیسے اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ ازلی ہیں اسی طرح وہ اپنی صفات کے ساتھ ابدی بھی ہیں)۔

ہم کہتے ہیں

کامل الصفات ہونے سے استدلال

بات یہ ہے کہ صفات فعلیہ دو طرح کی ہیں۔ ایک وہ جن کا اللہ تعالیٰ پر کچھ اثر نہیں ہوتا مثلاً کسی دوسرے کو زندگی دینا، موت دینا، بیماری دینا، شفا دینا، رزق دینا اور عزت و ذلت دینا وغیرہ۔ دوسرے وہ جن کا ظاہری مطلب لیں تو اللہ تعالیٰ پر بھی یا صرف اللہ تعالیٰ ہی پر اثر ہوتا ہے مثلاً راضی ہونا، رحم کرنا، غصہ کرنا، ہنسنا، خوش ہونا وغیرہ۔ رحم کرنے میں دل کے اندر نرمی پیدا ہوتی ہے اور غصہ کرنے میں انتقامی جوش اور ابال کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ سلفی کہتے ہیں انسانوں میں جو یہ نفسی کیفیت پیدا ہوتی ہے یہ ان صفات کی اصل حقیقت ہے اور جب اللہ تعالیٰ کسی سے خوش ہوتے ہیں یا کسی پر غصہ کرتے ہیں تو اندر کی یہ کیفیات اور اندر کے یہ تغیرات ان میں بھی پیدا ہوتے ہیں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اندر کی یہ کیفیات مخلوق کی کیفیات سے مختلف ہوتی ہیں۔

وہ افعال جن کا اللہ تعالیٰ پر کچھ اثر نہیں پڑتا مثلاً کسی دوسرے کو زندگی دینا یا موت دینا ان کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔ لیکن دوسری قسم کے افعال سے اللہ تعالیٰ میں تغیر پیدا ہوتا ہے کیونکہ ایک کیفیت ختم ہو کر دوسری کیفیت پیدا ہوتی ہے جو ہو سکتا ہے کہ خود بھی عارضی ہو، ان تغیرات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہونا یا تو بے فائدہ ہو گا یا اس کا کچھ فائدہ ہو گا۔ اگر بے فائدہ ہو گا تو یہ جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور منزہ ہیں کہ کوئی بے فائدہ شے ان کو لاحق ہو۔ اور اگر اس کا کوئی فائدہ ہو مثلاً اصل صفت میں پختگی آتی ہو یا نکھار پیدا ہوتا ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ازل میں وہ صفت کامل نہ تھی اور اللہ اس سے بھی منزہ ہیں۔ غرض وہ ذات جو ازلی و ابدی ہو وہ ہمیشہ ہمیش سے اپنی صفات میں کامل ہوتی ہے اور اس کی صفات میں کسی تبدیلی یا کسی تغیر کا یا حدوث و حلول کا احتمال نہیں ہوتا۔

باب: 10

اللہ تعالیٰ کی صفت معیت

اشاعرہ و ماتریدیہ جو کہ اصل اہل سنت ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کچھ معلوم نہیں ہے اس لیے جن آیتوں اور حدیثوں میں اللہ تعالیٰ کی معیت کا ذکر ہے اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جس کی حقیقت اللہ ہی جانتے ہیں۔ ان کے متاخرین اللہ کی معیت سے اللہ کے علم و قدرت کی معیت مراد لیتے ہیں۔ پیچھے ذکر ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ید، وجہ، قدم اور آنکھ وغیرہ میں اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین تفویض کا طریقہ اختیار کرتے ہیں اور متاخرین بھی اصل طریقہ اسی کو بتاتے ہیں لیکن عوام کو گمراہی سے بچانے کے لیے تاویل کے طریقے کو لیتے ہیں۔ اس پر سلفی حضرات ان کو تعطیل اور تحریف کرنے کا طعنہ دیتے ہیں لیکن صفت معیت میں سلفی خود دل کھول کر تاویل کرتے ہیں۔

علامہ عثیمین لکھتے ہیں

هل المعية حقيقة أو هي كناية عن علم الله وسمعه و بصره و قدرته وسلطانه وغير ذلك من معاني ربوبيته؟

أكثر عبارات السلف۔ رحمهم الله۔ يقولون: إنها كناية عن العلم وعن السمع والبصر والقدرة وما أشبه ذلك، فيجعلون معنى قوله: وَهُوَ مَعَكُم (الحديد: 4)، أي: وهو عالم بكم سميع لأقوالكم بصير بأعمالكم قادر عليكم حاكم بينكم ......وهكذا، فيفسرونها بلازمها۔

واختار شيخ الإسلام۔ رحمه الله۔ في هذا الكتاب وغيره أنها على

حقيقتها، وأن كونه معنا حق على حقيقته، لكن ليست معيته كمعية الإنسان للإنسان التي يمكن أن يكون الإنسان مع الإنسان في مكانه، لأن معية الله ثابتة له وهو في علوه، فهو معنا وهو عال على عرشه فوق كل شيء، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون معنا في الأمكنة التي نحن فيها۔

وضرب شيخ الإسلام۔ رحمه الله۔ لذلك مثلاً بالقمر، قال: إنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا، وهو موضوع في السماء، وهو من أصغر المخلوقات، فكيف لا يكون الخالق مع الخلق، الذي الخلق بالنسبة إليه ليسوا بشي، وهو فوق سماواته؟

وما قاله۔ رحمه الله۔ فيه دفع حجة بعض أهل التعطيل حيث احتجوا على أهل السنة، فقالوا: أنتم تمنعون التأويل، وأنتم تؤولون في المعية، تقولون: المعية بمعنى: العلم، والسمع، والبصر، والقدرة، والسلطان، وما أشبه ذلك۔

فنقول: إن المعية حق على حقيقتها، لكنها ليست على المفهوم الذي فهمه الجهمية ونحوهم، بأنه مع الناس في كل مكان و تفسير بعض السلف لها بالعلم ونحوه تفسيره باللازم۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 220، 221)

(ترجمہ کیا معیت حقیقی ہے یا وہ اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات مثلاً علم، سمع، بصر، قدرت اور غلبہ سے کنایہ ہے؟ اسلاف کی اکثر عبارتیں اس بات پر دلیل ہیں کہ وہ معیت کو علم، سمع، بصر اور قدرت وغیرہ سے کنایہ مانتے ہیں اور وہ ان الفاظ قرآنی وَهُوَ مَعَكُمْ کا یہ مطلب بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہیں جانتے ہیں، تمہاری باتوں کو سنتے ہیں، تمہارے اعمال کو دیکھتے ہیں، تم پر قدرت رکھتے ہیں اور تمہارے درمیان فیصلہ کرتے ہیں...... غرض وہ ان الفاظ کی تفسیر ان کے لازم معنی سے کرتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب (عقیدہ واسطیہ) میں اور (اپنی) دوسری کتابوں میں اس بات کو اختیار کیا ہے کہ معیت کا اپنا حقیقی معنی ہی مراد ہے (کنایہ نہیں) اور اللہ تعالیٰ کا ہمارے ساتھ ہونا حق ہے اور حقیقی معنی پر ہے لیکن اللہ

کی معیت ایسی معیت نہیں جو انسان کو انسان سے ہوتی ہے اور جس کیلئے دونوں کا ایک جگہ موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ انسان کو اللہ تعالیٰ کے بلند ہونے کے باوجود اللہ کی معیت حاصل ہے۔ غرض اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہیں جبکہ وہ اپنے عرش پر ہر چیز سے بلند ہیں اور یہ کسی حال میں بھی ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان جگہوں میں ہمارے ساتھ ہوں جہاں ہم ہوں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مثال چاند سے دی۔ انہوں نے کہا کہ کہا جاتا ہے کہ ہم چلتے ہیں اور چاند ہمارے ساتھ ہوتا ہے حالانکہ وہ تو آسمان پر ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ چاند ایک چھوٹی مخلوق ہے۔ تو ایسی معیت خالق مخلوق کے درمیان کیوں نہ ہوگی جبکہ مخلوق اس کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے اور خالق آسمانوں کے اوپر ہے۔

یہ بات جو شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کہی ہے اس میں اہل تعطیل کے اس اعتراض کا جواب بھی ہے جو وہ اہل سنت یعنی سلفیوں پر کرتے ہیں کہ اور جگہوں پر تم تاویل سے روکتے ہو اور معیت میں تم خود تاویل کرتے ہو اور کہتے ہو کہ معیت سے مراد علم، سمع، بصر، قدرت اور غلبہ وغیرہ ہے۔

لہٰذا (شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی اتباع میں) ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ معیت حق ہے اور اپنے حقیقی معنی میں ہے لیکن اس کا وہ مطلب نہیں جو جہمیہ وغیرہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (اپنی ذات سمیت) لوگوں کے ساتھ ہر جگہ پر ہوتے ہیں اور بعض سلف نے جو اس کی تفسیر علم سے کی تو وہ لازم معنی کے ساتھ تفسیر ہے۔)

ہم کہتے ہیں:

1- قرآن پاک میں ہے کہ ہم تو بندے سے اس کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں (نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ) چاند کو ہم اپنے ساتھ کہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ ساتھ چلتا ہے لیکن ہم اس کو اپنے قریب اور شہ رگ سے بھی قریب نہیں کہتے۔

2- سلفیوں کے لئے تو یہ آسان ہے کہ وہ معیت ذاتی کو مان لیں کیونکہ جب سب سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے پاؤں کرسی پر ہوتے ہیں اور جب بعض سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر ہونے کے باوجود آسمان دنیا پر بھی اپنی ذات کے ساتھ نزول فرما لیتے ہیں تو وہ ایک اور قدم بڑھا کر اپنی ذات کے ساتھ زمین پر بھی نزول فرما سکتے ہیں اور جب ان بعض سلفیوں کی دیگر سلفی تضلیل نہیں کرتے اور ان کو بدعتی یا گمراہ نہیں کہتے تو وہ اس بات کو بھی گمراہی نہ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ کرسی سے اور آسمان دنیا سے مزید نزول فرما کر بندوں کو معیت ذاتی سے سرفراز فرماتے ہیں۔

3- علامہ عثیمین اپنی جماعت پر کئے ہوئے اعتراض کا تسلی بخش جواب نہیں دے سکے۔ اس کی وجوہ یہ ہیں:

i- علامہ عثیمین کی یہ عبارت دیکھئے ''اسلاف کی اکثر عبارتیں اس بات پر دلیل ہیں کہ وہ معیت کو علم، سمع، بصر اور قدرت وغیرہ سے کنایہ مانتے ہیں۔'' اس میں یہ الفاظ ''اسلاف کی اکثر عبارتیں'' ظاہر ہے کہ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کی تحریروں کا اکثر حصہ اس بات پر مشتمل ہے بلکہ ان کا یہ مطلب ہے کہ اکثر اسلاف کی تحریروں میں تاویل ملتی ہے۔

ii- ابن تیمیہ رحمہ اللہ یہاں اکثر اسلاف جو کہ کل اسلاف کے مرادف ہیں ان کے قول کو بلا تکلف چھوڑ رہے ہیں حالانکہ ابن تیمیہ اسلاف کی اتباع کے دعویدار ہیں۔

غرض اکثر سلف نے تاویل کی ہے تو ان پر اعتراض تو ہے ہی خود ابن تیمیہ اور عثیمین پر بھی اعتراض ہے کہ انہوں نے اکثر سلف کی تضلیل وتفسیق کیوں نہیں کی بلکہ آخر عبارت میں جا کر ان کے عمل کو نظروں میں ہلکا کرنے کیلئے اس کو یوں تعبیر کیا کہ و تفسیر بعض السلف لھا بالعلم و نحوہ تفسیرہ باللازم۔ (بعض سلف نے معیت کی تفسیر علم وغیرہ کے ساتھ کی ہے تو یہ لازم کے ساتھ تفسیر ہے۔)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے برخلاف ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ معیت بالعلم اور معیت بالقدرۃ کا معنی لینا تاویل نہیں ہے بلکہ حقیقی معنی ہے کیونکہ تاویل میں لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے پھیرا جاتا ہے اور ظاہر معنی وہ ہوتا ہے جو کلام سے مخاطب کے ذہن کی طرف متبادر ہو اور الفاظ **لا تحزن ان اللہ معنا** سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری حمایت میں اپنی قدرت سمیت ہمارے ساتھ ہیں۔ (ذم التاویل)

ہم کہتے ہیں

رسول اللہ ﷺ کے یہ الفاظ **لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰہَ مَعَنَا** (غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہیں) اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول **اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَھْدِیْنِ** (میرا رب میرے ساتھ ہے وہ مجھے راہ بتائے گا)۔ یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات قرائن کی وجہ سے چل سکتی ہے لیکن سورہ حدید کی آیت **وَ ھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ**۔ (وہ تمہارے ساتھ ہے جس جگہ بھی تم ہو۔ آیت: 4) میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے اور جہاں صفات گنائی جا رہی ہوں جیسا کہ سورہ حدید کی ابتدائی آیتوں میں گنائی گئی ہیں وہاں تاسیس کو یعنی نئی صفت کے بیان کو سابقہ صفت کی تاکید پر ترجیح ہوتی ہے۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ نے ایک بات یہ لکھی کہ اگر ان کو تاویل بھی کہا جائے تو یہ تاویل وہ ہے جو اسلاف نے کی ہے جن کی درستگی ثابت ہے اور جن کی اتباع واجب ہے۔

ثم لو کان تاویلا فما نحن تاولنا و انما السلف رحمۃ اللہ علیھم الذی ثبت صوابھم و وجب اتباعھم ھم الذین تاولوہ فان ابن عباس والضحاک و مالکا و سفیان و کثیرا من العلماء قالوا فی قولہ و ھو معکم ای علمہ۔ (ذم التاویل)

(ترجمہ: پھر اگر یہ تاویل ہی ہو تو یہ تاویل ہم نے نہیں کی۔ یہ تاویل ان سلف نے کی ہے جن کی درستگی ثابت ہے اور جن کا اتباع واجب ہے۔ یہ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ اور ضحاک اور مالک اور سفیان ثوری اور دیگر بہت سے اہل علم ہیں جنہوں نے

وَ هُوَ مَعَكُمْ کا مطلب یہ بتایا کہ اللہ کا علم تمہارے ساتھ ہے)۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ کی اس بات سے ابن تیمیہ پر اعتراض پڑتا ہے کہ وہ اسلاف کی تاویل کا درجہ گھٹاتے ہیں اور اپنی بات کو ان پر مقدم کرتے ہیں۔

ابن قدامہ کی اس بات سے سلفیوں پر مجموعی طور سے بھی اعتراض پڑتا ہے کہ اسلاف سے جو اور مقام پر تاویل منقول ہے۔ سلفی اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں بلکہ کہیں تو ان کی تغلیط بھی کرتے ہیں مثلاً علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں۔

وسع كرسيه قال ابن عباس اى علمه ـ قلت تاويل ابن عباس ليس بصحيح لان الكرسى موضع القدمين للرحمن۔ (شرح العقيدة الواسطية)

(ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے وسع کرسیہ میں کرسی کا مطلب اللہ کا علم منقول ہے۔ میں خلیل ہراس کہتا ہوں کہ حضرت ابن عباس کی تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ کرسی تو رحمان کے قدموں کی جگہ ہے۔)

باب: 11

اللہ تعالیٰ کے لیے حد کا ہونا

عقیدہ طحاویہ جو سب کے نزدیک معتبر کتاب ہے اس میں امام طحاوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و تعالى عن الحدود و الغايات یعنی اللہ تعالیٰ حدود اور غایات سے منزہ ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ اسی پر ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ کی حدود و غایات نہیں .... اور کسی بھی جہت میں ان کی انتہا نہیں ہے جیسا کہ مخلوق اشیاء میں انتہا اور غایت پائی جاتی ہیں۔ ان کے برعکس سلفیوں کا دعوی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حدود و انتہائیں ہیں جن سے اگرچہ کوئی مخلوق واقف نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ ان سے واقف ہیں۔

حد کا لغوی مطلب

عربی لغت میں حد کا مطلب

1- خلیل بن احمد کے نزدیک: فصل ما بين كل شيئين حد بينهما۔ و منتهى كل شىء حده (دو چیزوں کے درمیان جس سے فرق آئے، کسی بھی شے کی انتہا۔

2- ابن فارس کے نزدیک: الحاجز بين الشيئين (دو چیزوں کے درمیان کا پردہ)۔

3- ابوقاسم تیمی کے نزدیک: حد كل شىء موضع بينونته عن غيره فكل موجود له حد ينتهى اليه (کسی شے کی حد اس مقام کو کہتے ہیں جو اس شے کو دوسری شے سے جدا کر دے)۔ (اثبات الحد للہ ص 23)

سلفیوں کے نزدیک حد کا معنی

الموضع الذى اطلقه محمول على معنيين:

احدهما: يقال على جهة مخصوصة و ليس هو ذاهبا فى الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل فى كل الجهات۔

والثانى: انه على صفة يبين بها عن غيره و يتميز فهو تعالىٰ فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له فى اخص صفاته۔ (اثبات الحد للّٰہ ص 225)

(ترجمہ: ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جہاں کہیں حد کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کے دو معنی ہیں:

1- اس سے مراد مخصوص جہت ہے اور اللہ تمام جہات میں بڑھے ہوئے نہیں ہیں بلکہ وہ عالم سے باہر ہیں، اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور تمام جہتوں میں داخل نہیں ہیں۔

2- اس سے مراد وہ صفت ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات اپنے غیر سے جدا اور ممتاز ہوتی ہے۔ تو اللہ تعالیٰ فرد واحد ہیں جن کی مخصوص ترین صفات میں کسی شریک کا ہونا ممتنع ہے۔

حاصل کلام

یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حد اس کی ذات کی انتہا کو کہتے ہیں جو اس کو عالم سے جدا اور ممتاز کرتی ہے اور مختلف جہتوں میں اس کو بڑھنے نہیں دیتی۔ غرض سلفیوں کے نزدیک اللہ کی حد ہونے کا مطلب فقط یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے پھیلاؤ کی تمام جہتوں میں حد بندی ہے جس کو اللہ جانتے ہیں۔

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

ماذا تعنون بالحد؟ ان ارد تم ان يكون محدودا اى يكون مباينا للخلق منفصلا عنهم كما تكون ارض لزيد و ارض لعمر فهذه محدودة منفصلة عن هذه و هذه منفصلة عن هذه فهذا حق ليس فيه شىء من النقص۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: حد سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ کی ذات اس

معنی میں محدود ہے کہ وہ مخلوق سے جدا ہے جیسے زید کی زمین اور عمر کی زمین ساتھ ساتھ ہوں لیکن دونوں کی حد بندی ہو تو زید کی زمین محدود ہے اور عمر کی زمین سے جدا ہے اور عمر کی زمین محدود ہے اور زید کی زمین سے جدا ہے۔ یہ معنی حق ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ نقص نہیں آتا۔

ہم کہتے ہیں

علامہ عثیمین نے حد کی ایک شق ذکر کی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق سے جدا ہے لیکن اس کی دوسری شق کہ اللہ تعالیٰ کی تمام جہات میں حد بندی ہے اس سے کنی کترا گئے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا حجم ہے اور وہ جگہ گھیرتی ہے اور جو شے جگہ گھیرے وہ جسم ہوتی ہے۔

سلفی اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کا کیوں کہتے ہیں

ابن تیمیہ لکھتے ہیں

ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه ان الخالق لا يتميز عن الخلق فيجحدون صفاته التى تميز بها ويجحدون قدره حتى يقول المعتزلة اذا عرفوا انه حى، عالم، قدير قد عرفنا حقيقته و ماهيته۔ و يقولون انه لا يباين غيره بل اما ان يصفوه بصفة المعدوم فيقولون لا داخل العالم ولا خارجه ولا كذا ولا كذا او يجعلوه حالا فى المخلوقات او وجود المخلوقات۔

فبين ابن المبارك ان الرب سبحانه و تعالىٰ على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه و ذكر الحد لان الجهمية كانوا يقولون ليس له حد و ما لا حد له لا يباين المخلوقات ولا يكون فوق العالم لان ذلك مستلزم للحد۔

فلما سألوا امير المومنين فى كل شئ عبدالله بن المبارك بماذا نعرفه قال بانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه۔

فذكروا له لازم ذلك الذى تنفيه الجهمية و بنفيهم له ينفون ملزومه الذى

هو موجود فوق العرش و مباينته للمخلوقات فقالوا له بحد۔ قال بحد۔ (اثبات الحد للہ ص 234)

(ترجمہ: جب جہمیہ یہ کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے ممتاز نہیں ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا انکار کرنے لگے جن سے وہ ممتاز ہوتے ہیں اور اللہ کی تقدیر کا انکار کرنے لگے یہاں تک کہ معتزلہ نے جب جان لیا کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہیں، علم والے اور قدرت والے ہیں تو وہ کہنے لگے کہ ہم نے اللہ کی حقیقت و ماہیت کو جان لیا ہے۔

اور جہمیہ کہنے لگے کہ اللہ اپنے غیر سے جدا نہیں ہے بلکہ جہمیہ اس حد تک چلے گئے کہ وہ یا تو اللہ کو معدوم صفات سے متصف بتانے لگے اور کہنے لگے کہ اللہ نہ تو عالم میں داخل ہیں اور نہ اس سے باہر ہیں اور نہ ایسے ہیں اور نہ ویسے ہیں اور یا وہ اللہ کو مخلوق میں یا مخلوق کے وجود میں حلول کیا ہوا کہنے لگے۔ اس وقت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے واضح کیا کہ رب سبحانہ وتعالیٰ اپنے عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور انہوں نے اللہ کے لیے حد ہونے کو ذکر کیا کیونکہ جہمیہ کہتے تھے کہ اللہ کی حد نہیں ہے اور جس کی حد (بندی) نہ ہو وہ نہ تو مخلوق سے جدا ہوتا ہے اور نہ ہی وہ عالم کے اوپر ہوتا ہے کیونکہ مخلوق سے جدا ہونا اور عالم کے اوپر ہونا حد ہونے کو مستلزم ہے۔

جب لوگوں نے عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے جو ہر شعبہ میں امیر المومنین تھے پوچھا کہ ہم اللہ کی تعریف کس طرح کریں تو انہوں نے جواب دیا کہ اس طرح کریں کہ اللہ اپنے آسمانوں کے اوپر عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہو اور مخلوق سے جدا ہو اس کو لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کچھ حدود ہوں کیونکہ عرش کی طرف سے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ضرور محدود ہوگی۔ اس لازم کی وجہ سے لوگوں نے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر کیا حد کے ساتھ ہیں؟ تو عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہاں حد کے ساتھ ہیں۔

ہم کہتے ہیں

سب ہی سلفی اس معنی میں حد کو مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں اور وہ

عالم میں حلول کیئے ہوئے نہیں لیکن ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے پاؤں کرسی پر ہوتے ہیں، وہ آسمان دنیا پر روزانہ ایک تہائی رات رہنے پر نزول فرماتے ہیں اور وہ قیامت کے دن زمین پر اتریں گے اور اپنا قدم جہنم پر رکھیں گے۔ یہ سب صورتیں اللہ تعالیٰ کے عالم میں حلول کی ہیں۔ یہ سلفیوں کا بڑا تضاد ہے کیونکہ ایک طرف وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عالم سے جدا ہیں اور عالم سے باہر ہیں لیکن ساتھ ہی ایسی کئی صورتوں کے قائل ہیں جو عالم میں اللہ تعالیٰ کے نزول و حلول کرنے کی ہیں۔

سلفیوں کے بقول جو حضرات حد کے قائل ہیں وہ یہ ہیں:

1- عبداللہ بن مبارک (سن وفات 181ھ)
2- عبداللہ بن زبیر حمیدی (سن وفات 219ھ)
3- سعید بن منصور (سن وفات 227ھ)
4- احمد بن حنبل (سن وفات 241ھ)
5- اثرم (سن وفات 273ھ)
6- حرب بن اسماعیل (سن وفات 280ھ)
7- عثمان بن سعید دارمی (سن وفات 280ھ)
8- عبداللہ بن احمد (سن وفات 290ھ)
9- خلال (سن وفات 311ھ)
10- عبداللہ بن بطہ (سن وفات 378ھ)
11- یحییٰ بن عمار (سن وفات 422ھ)
12- قاضی ابویعلی (سن وفات 458ھ)
13- ابوالقاسم بن مندہ (سن وفات 470ھ)
14- ابواسماعیل ہروی (سن وفات 481ھ)
15- ابوالحسن جزری (سن وفات 481ھ)

16- ابن زاغونی (سن وفات 527ھ)
17- ابوالقاسم تیمی (سن وفات 535ھ)
18- ابوالعلاء ہمدانی (سن وفات 569ھ)
19- محمود دشتی (سن وفات 665ھ)
20- ابن تیمیہ (سن وفات 727ھ)
21- ابن قیم (سن وفات 751ھ)
22- یوسف بن عبدالھادی (سن وفات 909ھ)

ہم کہتے ہیں:

1- اس فہرست میں صرف یہ چند حضرات ہیں جو نو سو سال کی مدت میں دستیاب ہو سکے اور اوسط یہ ہے کہ ہر دور میں ایک یا دو آدمی ہیں۔ کچھ اور بھی ہو سکتے ہیں لیکن پھر بھی اقل قلیل ہیں۔

وہ حضرات جو حد کے لفظ کو اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال نہیں کرتے:

1- محدث ابن حبان اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ

محدث ابن حبان نے اللہ تعالیٰ کیلئے حد ہونے کا انکار کیا تو یحییٰ بن عمار نے ان کو سجستان سے نکلوا دیا۔ اس پر علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا:

انکارکم علیه بدعة ایضا والخوض فی ذلك لم یاذن به الله ولا اتی نص باثبات ذلك ولا بنفیه ومن حسن اسلام المرء ترکه مالا یعنیه وتعالیٰ الله ان یحد و یوصف الا بما وصف به نفسه او علمه رسله۔ (اثبات الحد للہ: ص 40)

(ترجمہ: ابن حبان پر تمہارا انکار کرنا بھی بدعت تھا اور اس بحث میں پڑنے کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی، اور حد کی نفی یا اثبات کے بارے میں کوئی نص بھی نہیں ہے۔ اور آدمی کے اسلام کی خوبی اسی میں ہے کہ وہ لایعنی کو چھوڑ دے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہیں کہ ان کے لئے حد بیان کی جائے، اور اللہ کا وصف صرف وہی بیان کیا

جائے جو اللہ نے اور اس کے رسولوں نے بتایا ہو۔)

علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں:

انکاره للحد و اثباتکم للحد نوع من فضول الکلام والسکوت عن الطرفین اولی اذ لم یات نص بنفی ذلك ولا اثباته والله تعالیٰ لیس کمثله شیٔ۔ (اثبات الحد لله ص : 40)

(ترجمہ: ابن حبان کی طرف سے حد کا انکار کرنا اور تمہاری طرف سے حد کو ثابت کرنا ایک قسم کی فضول اور لایعنی گفتگو ہے۔ اور دونوں طرف سے خاموشی ہی بہتر تھی کیونکہ کوئی بھی نص نہ اس کی نفی میں ہے اور نہ اس کے اثبات میں ہے اور اللہ کی مثل تو کوئی شے نہیں ہے۔)

2- علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

أو تریدون بالحد ان الله بائن من خلقه غیر حال فیهم؟ فهذا حق من حیث المعنی ولکن لانطلق لفظه نفیا ولا اثباتا لعدم ورود ذلك۔ (شرح العقیدة الواسطیة ص 215)

(ترجمہ: اگر حد سے تمہاری یہ مراد ہے کہ اللہ اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور ان میں حلول نہیں کئے ہوئے تو یہ بات معنی کے اعتبار سے درست ہے لیکن ہم اس کے لیے حد کا لفظ استعمال نہیں کرتے نہ نفی میں نہ اثبات میں کیونکہ یہ لفظ کسی نص میں وارد نہیں ہوا۔)

کتاب 'اثبات الحد للہ' پر جن صاحب نے مقدمہ لکھا ہے وہ علامہ ذہبی رحمہ اللہ کی اس بات پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

السکوت عن ذلك اولی قبل ان یخوض اهل البدع فی نفی علو الله علی خلقه وقولهم بالحلول فی خلقه۔ (اثبات الحد لله ص 40)

(ترجمہ: حد کا لفظ استعمال نہ کرنا اس وقت تک اولی تھا جب تک بدعتی لوگ اللہ تعالیٰ کی مخلوق پر بلندی اور علو کی نفی میں زیادہ منہمک نہیں ہوئے تھے اور انہوں نے اللہ

تعالیٰ کے اپنی مخلوق میں حلول کرنے کا قول نہیں کیا تھا۔ جب بدعتیوں نے یہ باتیں شروع کر دیں تو سلفیوں نے ان کی گمراہی کو ظاہر کرنے کی خاطر اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کو کہنا شروع کیا)۔

ہم کہتے ہیں

اشاعرہ و ماتریدیہ کے متاخرین نے عوام کو گمراہی سے بچانے کے لیے صفات متشابہات میں تاویل کی تو سلفیوں نے ان کو اصحاب تحریف کے لقب سے نوازا اور تاویل کو گمراہی کہا اور اب خود انہوں نے محض اپنی عقل سے اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کا عقیدہ گھڑ لیا تو یہ جائز ہو گیا۔

اگر سلفی کہیں کہ ہم نے اس بات کو اپنے اسلاف سے لیا ہے یعنی حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے جو تبع تابعین میں سے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے بقول عبداللہ بن مبارک آسمان سے تو نہیں اترے تھے کہ ان سے کوئی خطا نہ ہوتی اور ان کی ہر بات کو قبول کرنا واجب ہوتا۔ جب انہوں نے کوئی شرعی دلیل ذکر نہیں کی تو ان کی بات قابل قبول نہ رہی۔

سلفیوں کی جانب سے اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کے دلائل

1-ابن تیمیہ نقل کرتے ہیں:

قال ابوسعید: والله تعالیٰ له حد لایعلمه احدغیره ولایجوز لاحد ان یتوهم لحده غاية في نفسه ولكن نومن بالحد و نكل علم ذلك إلى الله تعالىٰ و لمكانه ايضا حد و هو على عرشه فوق سماواته۔ فهذان حدان اثنان قال وسئل ابن المبارك بم نعرف ربنا قال بانه على العرش بائن من خلقه قيل بحد قال بحد......

فمن ادعى انه ليس لله حد فقد رد القرآن و ادعى انه لا شئ لان الله تعالىٰ وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه، فقال الرحمن على العرش استوىٰ

ء امنتم من في السماء، يخافون ربهم من فوقهم، انى متوفيك و رافعك الى، اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه۔ فهذا كله و ما اشبهه شواهد و دلائل على الحد و من لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله تعالىٰ وجحد آيات الله تعالى۔ (اثبات الحد لله ص 208، 209)

(ترجمہ: ابوسعید عثمان دارمی نے کہا: اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے جس کو خود اللہ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا اور اللہ کے سوا کسی کے لیے بھی جائز نہیں کہ وہ اپنے دل میں اللہ کی حد و انتہا کا خیال بھی لائے۔ اور ہم اللہ کے لیے حد ہونے پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے مکان کی بھی حد ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے آسمانوں کے اوپر عرش پر ہیں۔ تو یہ دو حدیں ہیں)۔

2- عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ ہم اپنے رب کو کیسے پہچانیں۔ انہوں نے جواب دیا اس سے کہ وہ عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔ پوچھا گیا کیا حد کے ساتھ ہیں۔ جواب دیا کہ ہاں حد کے ساتھ ہیں..... تو جو کوئی یہ دعویٰ کرے کہ اللہ کی حد نہیں ہے اس نے قران کو رد کیا کیونکہ:

3- اللہ تعالیٰ نے قران پاک کی کئی جگہوں پر اپنے مکان کی حد بیان کی ہے۔

i- اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى۔ (طه: 5)
رحمان عرش پر بلند ہوا۔

ii- ءَ اَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَآءِ۔ (ملك: 16)
کیا تم امن میں ہو گئے ہو اس سے جو آسمان میں ہے۔

iii- يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ۔ (نحل: 50)
وہ ڈرتے ہیں اپنے رب سے اپنے اوپر سے۔

iv- اِنِّيْ مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ اِلَيَّ۔ (آل عمران: 55)
میں لے لوں گا تم کو اور اٹھا لوں گا تم کو اپنی طرف۔

v- اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهٗ۔ (فاطر: 10)

اس کی طرف چڑھتا ہے پاکیزہ کلام اور نیک عمل کو وہ اٹھالیتا ہے۔

4- جس نے اللہ کے لیے حد ہونے کا انکار کیا اس نے دعویٰ کیا کہ اللہ تعالیٰ لاشے ہیں۔

اس کا بیان یہ ہے:

الخلق كلهم علموا انه ليس شئ يقع عليه اسم الشيء الا وله حد و غاية و صفة و ان لا شيء ليس له حد و لا غاية ولا صفة۔

فالشئ ابدا موصوف لا محالة ولا شئ يوصف بلا حد ولا غاية وقولك لاحد له يعني انه لاشيء (اثبات الحد للّٰه ص 23)

(ترجمہ: سب انسان جانتے ہیں کہ جس کو بھی شے کہا جاتا ہے اس کی حد ہوتی ہے، غایت ہوتی ہے اور صفت ہوتی ہے اور جو شے نہ ہو (یعنی جو لاشے ہو) اس کی نہ حد ہوتی ہے، نہ غایت ہوتی ہے اور نہ صفت ہوتی ہے۔

غرض شے ہمیشہ ان تین صفات سے موصوف رہتی ہے جب کہ لاشے کی صفات لاحد اور لاغایت ہوتی ہیں۔ تو تمہارا یہ کہنا کہ اللہ کے لیے لاحد ہے یعنی اللہ کے لیے حد نہیں ہے اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ اللہ تعالیٰ لاشے ہیں)

اور جو کوئی اللہ کے لیے حد کا اعتراف نہ کرے تو اس نے اللہ تعالیٰ (کو لاشے یعنی معدوم مانا جس کو یہ لازم ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ) کی نازل کردہ کتاب کا اور آیات الٰہی کا انکار کیا)۔

5- خلال نے اپنی کتاب "السنة" میں ذکر کیا کہ:

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ کا قول بتایا گیا تو انہوں نے فرمایا:

هكذا على العرش استوى بحد۔ فقلنا له ما معنى قول ابن المبارك بحد قال لا اعرفه ولكن لهذا شواهد من القران في خمسة مواضع......

قال ابن تيمية ما معنى قول ابن المبارك ؟ وقوله لا اعرفه؟

قد يكون لا اعرف حقيقة مراده لكن للمعنى الظاهر من اللفظ شواهد و هو النصوص التي تدل على ان الله تنتهي اليه الامور و انه في السماء و نحوذلك۔

وقد يكون لا ادري من اين قال ذلك لكن له شواهد اثبات الحد لله ص 214)

قال الخلال في رواية محمد بن ابراهيم القيسي فقال احمد هكذا هو عندنا...... (اثبات الحد لله ص 215)

قال القاضي ابو يعلى في كتاب ابطال التاويل...... جاء رجل الى احمد بن حنبل فقال للّٰه تعالىٰ حد فقال نعم لا يعلمه الا هو۔ قال الله تبارك و تعالىٰ و ترى الملائكة حافين من حول العرش يقول محدقين۔ (اثبات الحد للّٰه ص 216)

(ترجمہ: امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ عبداللہ بن مبارک کے قول کے مطابق ہی عرش پر حد کے ساتھ مستوی ہیں۔ راوی کہتے ہیں: ہم نے پوچھا۔ ابن مبارک کا قول "حد کے ساتھ" اس کا کیا مطلب ہے؟ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا یہ میں نہیں جانتا لیکن قران پاک میں اس کے پانچ شواہد ملتے ہیں۔

خلال نے محمد بن ابراہیم قیسی کی روایت ذکر کی کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: ہمارے نزدیک بھی ایسے ہی ہے۔

قاضی ابویعلی نے اپنی کتاب ابطال التاویل میں ذکر کیا کہ ایک شخص نے امام احمد رحمہ اللہ سے پوچھا کیا اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے؟

انہوں نے جواب دیا کہ ہاں ہے لیکن خود اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کو نہیں جانتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ (زمر: 75)

عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ کا قول کہ اللہ تعالیٰ حد کے ساتھ عرش پر ہیں اور اس پر امام احمد کا فرمانا کہ میں نہیں جانتا۔ اس کا مطلب ابن تیمیہ یہ لکھتے ہیں:

i- اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ میں اس کی حقیقی مراد کو نہیں جانتا البتہ ظاہری معنی کے شواہد قران پاک میں موجود ہیں اور ان شواہد سے مراد وہ آیات ہیں جو اس بات

پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یعنی عرش پر ہیں اور ان کی طرف امور لے جائے جاتے ہیں۔

ii- اور اس کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ میں نہیں جانتا کہ ابن مبارک نے یہ بات کہاں سے کہی یعنی اس کی دلیل کیا ہے۔ البتہ اس کے شواہد موجود ہیں۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ کے ذکر کردہ ان دونوں معنی کو لیں تو امام احمدؒ کی بات کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ میں نہ تو یہ جانتا ہوں کہ حد کی حقیقت کیا ہے اور نہ ہی مجھے اس کا علم ہے کہ انہوں نے اللہ کے لیے حد ہونے کو کس دلیل سے لیا ہے البتہ اللہ کے لیے حد ہونے کے ظاہری شواہد قران پاک میں ملتے ہیں۔

حد کے اثبات کے دلائل کا جواب

پہلی دلیل کا جواب

پہلی دلیل یہ تھی کہ حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کا اثبات کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے صحابہ اور تابعین کا زمانہ گزرا لیکن ان میں سے کسی نے اللہ تعالیٰ کیلئے حد کا ذکر نہیں کیا۔ پھر اگرچہ عبداللہ بن مبارک امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے تھے لیکن امام صاحب کے دوسرے شاگردوں اور اصحاب کے برخلاف یہ جہاد کے مرد میدان تھے۔ ان کے زمانے میں بڑے بڑے محدث اور فقہاء موجود تھے لیکن عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ نے نہ تو قرآن وسنت سے کوئی دلیل ذکر کی اور نہ ہی دیگر فقہاء کی تائید ذکر کی حالانکہ وہ متقدمین کا دور تھا جن کے نزدیک علم عقائد فقہ ہی کا ایک حصہ تھا۔ اور یہ بات قابل تعجب ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ موجود ہوں اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے بہت سے شاگرد ہوں لیکن وہ نہ تو اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے بلندی کا قول کریں اور

نہ اللہ کیلئے حد ہونے کا ذکر کریں حالانکہ یہ حضرات فروع کی طرح اصول وعقائد میں بھی امام تھے۔ اور جیسے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ کے سامنے بدعتیوں کی بدعات تھیں وہ ان بڑے حضرات کے سامنے بھی تھیں۔ امام طحاوی رحمہ اللہ کا قول اس باب کے شروع میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حدود وغایات سے بلند وبالا ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کی ابتدا امام ابوالحسن اشعری اور امام ابومنصور ماتریدی سے نہیں ہوئی بلکہ یہ بعد کے حضرات ہیں۔ ابوالحسن اشعری شافعی تھے اور ابومنصور ماتریدی حنفی تھے۔ شافعی اور حنفی اہلسنت تھے۔ یہ دونوں حضرات فقہ شافعی اور فقہ حنفی کے مطابق عقائد پر چونکہ ید طولیٰ رکھتے تھے اس لئے امام کہلائے۔ یہ بات یاد رہے کہ متقدمین کے دور میں علم عقائد بھی علم فقہ کا ایک حصہ تھا۔

دوسری دلیل کا جواب

- دوسری دلیل وہ قرانی شواہد ہیں جو حد کے اثبات میں پیش کیے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شواہد اس وقت بنتے ہیں جب یہ بات طے کر لی جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہیں (حالانکہ یہ تو سلفیوں کا فقط دعویٰ بلا دلیل ہے) کیونکہ جن سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی جہت تحت میں عرش کی اوپری سطح حاجب بن رہی اور اس جہت سے اللہ محدود ہوئے اور جو سلفی اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش سے اوپر ہیں مماس نہیں ہیں تو بہرحال جہت تحت میں کہیں تو حد بندی ہوگی۔ اور اگر ہم اللہ تعالیٰ کی ذات کو کسی جہت میں محدود نہ مانیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے فوق العرش اور مستوی علی العرش ہونے کی حقیقت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیں تو اللہ تعالیٰ کے محدود ہونے کا تصور ہی نہ ہوگا۔ غرض مذکورہ آیتوں کو حد کے اثبات کے لیے شواہد بنانا بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔

تیسری دلیل کا جواب

اللہ کے لیے لاحد کہنے کا مطلب ہے کہ وہ لاشے ہیں۔

اس دلیل کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ کوئی شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ عقلی دلیل ہے جس میں غائب کو شاہد پر یعنی اللہ تعالیٰ کو محسوسات پر قیاس کیا گیا ہے اور یہ باطل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اشیاء وموجودات دو قسم کی ہیں۔ ایک مخلوق جو ممکن الوجود ہے اور دوسری خالق جو واجب الوجود ہے۔ خالق یعنی اللہ تعالیٰ کے بارے میں نص ہے کہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ یعنی اللہ کی مثل کوئی شے نہیں ہے) تو لاشے ہونے میں خالق کو مخلوق پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ علاوہ ازیں علامہ خلیل ہراس کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی کیفیت کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں (شرح عقیدہ واسطیہ ص 22) ہمیں اس کا کچھ علم نہیں۔ اس کے باوجود سلفیوں کا اللہ کے لیے حد کو ثابت کرنا اس کی کیفیت کو ثابت کرنا ہے کیونکہ حد وانتہا کسی پھیلاؤ یا حجم والی چیز کے لیے ہوتی ہے۔

اس دلیل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ جس شے کی حد بندی ہو اس کے ابعاد ثلاثہ ہوتے ہیں اور وہ جگہ گھیرتی ہے اور نتیجہ میں وہ جسم ہوتی ہے جب کہ خود سلفی بھی اللہ تعالیٰ کے لیے معروف معنی میں جسم ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ غرض اللہ کے لیے لا حد کا مطلب لاشے ہونا نہیں بلکہ ایسی شے ہونا ہے جو اشیائے محدودہ یعنی مخلوقات کے برعکس لامحدود ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ کے مختلف اقوال

i- امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول پیش کیا گیا علی العرش بحد (کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں حد کے ساتھ) تو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا قد بلغنی ذلك عنه واعجبه (مجھے یہ بات پہنچ چکی ہے اور مجھے یہ بات پسند آئی ہے..... اثبات الحد للہ ص 213) اور ایک روایت میں ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا للّٰہ تعالیٰ حد (کیا اللہ تعالیٰ کی حد ہے؟) تو انہوں نے فرمایا نعم لا یعلمه الا هو (ہاں، لیکن اس حد کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں)..... اثبات الحد للہ ص 216)

ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اللہ تعالیٰ کیلئے حد ہونے کے قائل ہیں۔ لیکن ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کیلئے حد ہونے کے قائل نہیں تھے۔

وقد نفاہ فی روایة حنبل فقال نحن نومن بان الله تعالیٰ علی العرش کیف شاء و کما شاء بلا حد ولا صفة یبلغها واصف اویحده احد (اثبات الحد لله عزوجل ص 223)

(ترجمہ: حنبل کی روایت میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے حد کی نفی کی اور کہا کہ ہم ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں جیسے انہوں نے چاہا اور جس کیفیت سے چاہا بغیر حد کے اور بغیر کسی صفت کے جس تک کوئی وصف بیان کرنے والا پہنچ سکے یا کوئی اس کی حد بندی کر سکے۔)

اگرچہ ابن تیمیہ نے دونوں روایتوں میں تطبیق کی کوشش کی اور کہا:

فقد نفی الحد عنه علی الصفة المذکورة وهو الحد الذی یعلمه الخلق (اثبات الحد لله ص 223)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکور صفت پر اس حد کی نفی کی ہے جو مخلوق کے علم میں ہو۔)

لیکن پھر بھی اس کو حد کی نفی میں شمار کیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں اختلاف ہوا اور وہ تین گروہ بن گئے۔

5- امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب کا اختلاف

واصحاب الامام احمد:

i- منهم من ظن ان هذا الکلامین یتناقضان فحکی عنه فی اثبات الحد لله تعالی روایتین وهذه طریقة الروایتین و الوجهین۔

ii- ومنهم من نفی الحد عن ذاته تعالیٰ و نفی علم العباد به کما ظنه

موجب ما نقله حنبل وتاول ما نقله المروزی والاثرم وابوداود وغيرهم من اثبات الحد له علی ان المراد اثبات الحد للعرش۔

iii- ومنهم من قرر الامر كما يدل عليه الكلامان او تاول نفی الحد بمعنی آخر (اثبات الحد لله ص 222)

(ترجمہ: امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں سے

i- کچھ وہ ہیں جو امام احمد رحمۃ اللہ کی ان دو باتوں کو باہم متناقض سمجھتے ہیں۔ ان کے مطابق اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات حد سے متعلق دو روایتیں ہیں (ایک حد ہونے کی اور دوسری حد نہ ہونے کی)۔ اس صورت میں طریقہ دو روایتوں کا ہے (جس میں آدمی کسی بھی روایت کو اختیار کرسکتا ہے)۔

ہم کہتے ہیں

کہ عقائد (اصول) اور اعمال (فروع) میں فرق ہے۔ فروع میں دو روایتوں کا طریقہ چل سکتا ہے کہ اس طرح عمل کیا یا اس طرح عمل کیا لیکن عقائد میں تو نفس الامری حقائق کو دل سے ماننا ہوتا ہے اور نفس الامری حقیقت کا صرف ایک ہی رخ ہوتا ہے یعنی موجود ہونے کا یا معدوم ہونے کا، دونوں بیک وقت نہیں ہوتے۔

ii- کچھ نے اللہ تعالیٰ کی ذات سے حد کی نفی کی اور بندوں سے اس کے علم کی نفی کی۔ انہوں نے حنبل کی روایت کے ظاہری معنی کو لیا اور مروزی، اثرم اور ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں یہ تاویل کی کہ اثبات حد سے مراد عرش کی حد بندی ہے۔

iii- کچھ نے دونوں باتوں کا اپنا اپنا معنی لیا، یا انہوں نے حد کی نفی کو کسی اور معنی میں لیا۔

6- قاضی ابویعلی کا اختلاف

قاضی ابویعلی نے حد کے بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے دو قول کی مختلف توجیہہ کی۔ وہ لکھتے ہیں:

فهذا الكلام من الامام ابی عبدالله احمد رحمه الله يبين انه نفی ان العباد يحدون الله تعالیٰ او صفاته بحد او يقدرون ذلك بقدر او ان يبلغوا الی ان يصفوا ذلك (اثبات الحد الله ص 221)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کلام واضح کرتا ہے کہ انہوں نے اس بات کی نفی کی کہ بندے اللہ تعالیٰ کی ذات کی حد بندی کرسکتے ہیں یا اس کی صفات کی حد جان سکتے ہیں یا ان کا کچھ اندازہ کرسکتے ہیں یا اس درجے کو پہنچ سکتے کہ اس کا کچھ وصف بیان کرسکیں۔)

ثم قال ويجب ان يحمل اختلاف كلام احمد في اثبات الحد علی اختلاف حالتين:

i- فالموضع الذی قال انه علی العرش بحد معناه ان ماحاذی العرش من ذاته هو حد له وجهة له

ii- والموضع الذی قال هو علی العرش بغير حد معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهی الفوق والخلف والامام واليمنة واليسرة

وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ماذكرنا انه جهة التحت تحاذی العرش بما قد ثبت من الدليل والعرش محدد فجاز ان يوصف ماحاذاه من الذات انه حد وجهة وليس كذلك فيما عداه لانه لا يحاذی ما هو محدود بل هو ما فی اليمنة واليسرة والفوق والامام والخلف الی غير غاية فلذلك لم يوصف واحد من ذلك بالحد و الجهة

وجهة العرش تحاذی ما قابله من جهة الذات ولم تحاذ جميع الذات لانه لا نهاية لها۔ (اثبات الحد لله ص: 225,224)

(ترجمہ: پھر قاضی ابویعلی نے لکھا کہ ضروری ہے کہ اثبات حد کے بارے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں جو اختلاف ہے اس کو دو مختلف حالتوں پر محمول کیا جائے۔

i- جہاں انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر حد کے ساتھ ہیں تو مطلب یہ ہے کہ

اللہ تعالیٰ کی ذات کا جو حصہ عرش کے محاذی ہے اس کے لئے حد و جہت ہے۔

ii- جہاں انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بغیر حد کے ہیں تو مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی وہ جہت جو عرش کے محاذی ہے اس کے علاوہ باقی جہتیں یعنی اوپر کی، آگے پیچھے کی اور دائیں بائیں کی جہتیں بغیر حد کے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی ذات کی جہت تحت جو عرش کے محاذی ہے اس کے اور دوسری جہتوں کے درمیان فرق یہی ہے کہ جہت تحت عرش کے محاذی ہے جیسا کہ دلیل سے ثابت ہے اور چونکہ عرش محدود ہے لہٰذا اس کے محاذی جو ذات کی جہت ہے اس کو حد اور جہت (بالفاظ دیگر محدود اور جہت والی) کہا جاسکتا ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کی ذات کی دیگر جہتوں کے بارے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ کسی محدود کے محاذی نہیں ہیں اور ذات الٰہی دائیں بائیں، آگے پیچھے اور اوپر کی طرف غیر متناہی بڑھی ہوئی ہے۔ اس لئے ان کو حد و جہت نہیں کہا جاسکتا۔

اور جہت عرش جو جہت ذات کے مقابل ہو وہ اس کے محاذی ہوتی ہے جبکہ ذات کی باقی جہتوں کے مقابل وہ ذی چونکہ عرش نہیں ہے اس لئے وہ غیر متناہی ہیں۔

7- قاضی ابویعلی سے ابن تیمیہ کا اختلاف

لیکن ابن تیمیہ قاضی ابویعلی کی مذکورہ بات سے متفق نہیں اور وہ کہتے ہیں:

هذا الذى ذكره فى تفسير كلام احمد ليس بصواب بل كلام احمد كما قال اولا حيث نفاه نفى تحديد الحاد له وعلمه بحده و حيث اثبته اثبته فى نفسه ولفظ الحد يقال على حقيقة المحدود صفة او قدرا او مجموعهما ويقال على العلم والقول الدال على المحدود

واما ما ذكره القاضى فى اثبات الحد من ناحية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه وهو قول طائفة من اهل السنة، والجمهور على خلافه وهو الصواب (اثبات الحد لله ص 225)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی یہ تفسیر جو ذکر ہوئی درست نہیں ہے بلکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں حد کی نفی کی تو وہاں مراد کسی مخلوق کا اللہ تعالیٰ کی ذات کی حد بندی کرنا اور اس کی حد کو جاننا ہے اور جہاں حد کا اثبات کیا وہاں مراد نفس الامر میں حد کا ثبوت ہے اور حد کا لفظ حقیقت میں محدود پر بولا جاتا ہے خواہ وہ صفت کے اعتبار سے ہو یا مقدار کے اعتبار سے ہو یا دونوں کے مجموعے کے اعتبار سے ہو اور حد کا لفظ علم پر بھی بولا جاتا ہے اور محدود پر دلالت کرنے والے لفظ پر بھی بولا جاتا ہے۔

عرش کے اعتبار سے حد کے اثبات میں قاضی ابویعلی نے جو بات کہی ہے اس میں اختلاف ہے۔ اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا ایک گروہ اس کا قائل ہے لیکن اکثریت اس کی مخالف ہے اور اکثریت کا قول ہی درست ہے۔)

تنبیہ

ایک عقیدے کے بارے میں اتنے بہت سے اختلاف کی وجہ سے دو باتیں تنبیہ کے قابل ہیں:

1- یہ عقیدہ ہی مشکوک ٹھہرتا ہے۔

2- سلفیوں میں بھی عقائد میں خاصا اختلاف ہے اور علامہ عثیمین کا یہ دعویٰ کہ سلفی اہل اجماع ہیں درست نہیں ہے۔

باب:12

صفات الٰہیہ میں حقیقت اور مجاز

جیسا کہ پہلے ذکر ہوا سلفی حضرات صفات متشابہات کا ظاہری اور حقیقی معنی لیتے ہیں اور اس کے لیے ابن تیمیہ نے ایک اور بات کو دلیل بنایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ تاویل سے جو معنی لیا جاتا ہے وُہ حقیقی نہیں ہوتا اس لیے مجازی کہلاتا ہے اور حقیقی اور مجازی میں تقسیم اصولی طور پر غلط ہے بلکہ قرآن و حدیث میں جس مقام پر جو معنی بنتا ہے وہی اصل اور حقیقی ہے۔

اسی بات کو بیان کرتے ہوئے مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں:

"اصل بات یہ ہے کہ محققین حنابلہ کے نزدیک قرآن و حدیث کے الفاظ میں حقیقت و مجاز کی تقسیم ہے ہی نہیں۔ وہ قران و حدیث کے وہی معانی درست سمجھتے ہیں جو خالص و صحیح لغت عرب اور عہد نبوی و صحابہ کی زبان کی رو سے ہو سکتے ہوں۔ فلسفہ زدہ متکلمین اور مصنفین اصول فقہ کی تقسیم ان کے نزدیک درست نہیں بلکہ بہت سی غلط تاویلات کے اس تقسیم مبتدع سے دروازے کھل گئے۔" (حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حاشیہ ص 61)

یہی مولانا عطاء اللہ آگے لکھتے ہیں:

"محققین کی ایک جماعت کہتی ہے جن میں مالکی، شافعی، حنبلی سب ہی ہیں کہ ہر لفظ موقع و مقام کے لحاظ سے اپنی مخصوص ترکیب میں ایک خاص معنی رکھتا ہے۔ ہر جگہ وہ معنی اصل ہی ہوگا جس معنی میں مستعمل ہوگا کیونکہ جب بھی کسی مطلب کے ادا کرنے کے لیے لفظ کی ضرورت ہوتی ہے اللہ تعالی دلوں میں ڈال دیتے ہیں اور پھر اسی کے

مطابق انسانوں سے خطاب فرماتا ہے۔ یہ کہنا کہ فلاں لفظ کی اصل وضع فلاں ہے، دوسری جگہ اس کا استعمال مجازاً ہوا ہے ان محققین کے نزدیک درست نہیں۔ حسب تصریح امام ابن تیمیہؒ اسلام کی پہلی دو مبارک صدیوں میں اس تقسیم کا کوئی وجود نہیں ملتا، نہ صحابہ میں، نہ تابعین، نہ تبع تابعین، نہ ائمہ محدثین وفقہاء، نہ اہل لغت ونحو میں۔ یہ اصطلاح بھی دراصل جہمیہ ومعتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کی پیداوار ہے اور اسی پر صفات الٰہیہ وغیرہ میں ان کی تاویلات فاسدہ کا بڑا سہارا بھی ہے اگرچہ اس پر پورا غور کئے بغیر متاخرین فقہاء بھی بعد میں اس کو لے اڑے۔ (ص 431)

خود ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

تقسيم الالفاظ الدالة على معانيها الى حقيقة و مجاز و تقسيم دلالتها او المعانى المدلول عليها ان استعمل لفظ الحقيقة و المجاز فى المدلول او فى الدلالة فان هذا كله قد يقع فى كلام المتاخرين...... فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به احد من الصحابة ول ا التابعين لهم باحسان ولا احد من ائمة المشهورين فى العلم كمالك والثورى و الاوزاعى و ابى حنيفة والشافعى، بل ولا تكلم به ائمة اللغة والنحو كالخليل و سيبويه و ابى عمر و بن العلاء و نحوهم۔ (كتاب الايمان ص 80,79)

(ترجمہ: اپنے معانی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی حقیقت و مجاز کی طرف تقسیم اور الفاظ کی دلالت کی تقسیم اور ان معانی کی تقسیم جن پر الفاظ دلالت کرتے ہیں یہ سب باتیں متاخرین کے کلام میں ملتی ہیں...... غرض یہ تقسیم قرون ثلاثہ کے بعد کی ایجاد ہے نہ کسی صحابی نے اس کا ذکر کیا ہے نہ کسی تابعی نے اور نہ ہی علم میں مشہور کسی امام نے مثلاً مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، ابوحنیفہ اور شافعی رحمہم اللہ نے اور نہ لغت ونحو کے کسی امام مثلاً خلیل، سیبویہ اور ابوعمر وعلاء نے اس بارے میں کچھ کلام کیا ہے۔)

هذا التقسيم لا حقيقة له وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا و هذا فعلم ان هذا التقسيم باطل و هو تقسيم من لم يتصور ما يقول بل

يتكلم بلا علم فهم مبتدعة فى الشرح مخالفون فى العقل۔ (كتاب الايمان ص 87)

(ترجمہ: حقیقت و مجاز کی طرف تقسیم کی کچھ حقیقت نہیں ہے اور جو ان کے درمیان فرق کرتا ہے اس کے پاس ان کے درمیان تمیز کرنے کے لیے کوئی صحیح حد نہیں ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ تقسیم باطل ہے اور یہ ان لوگوں کا کام ہے جو بغیر علم کے بات کرتے ہیں اور جو دین کے بدعتی اور عقل کے مخالف ہیں)۔

و ايضا فقد بينا فى غير هذا الموضع ان الله و رسوله لم يدع شيئا من القران و الحديث الا بين معناه للمخاطبين ولم يحوجهم إلى شيء آخر......" (كتاب الايمان ص 96,95)

(ترجمہ: نیز ہم دوسری جگہ بیان کر چکے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسول نے قرآن و حدیث میں کوئی لفظ ایسا نہیں چھوڑا جس کا معنی مخاطب لوگوں کے لیے بیان نہ کیا ہو اور ان کو کسی اور بات کا حاجت مند نہیں بنایا۔

فتبين انه ليس لمن فرق بين الحقيقة و المجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين النوعين فعلم ان هذا التقسيم باطل و حينئذ فكل لفظ موجود فى كتاب الله و رسوله فانه مقيد بما يبين معناه فليس فى شئ من ذلك مجاز بل كله حقيقة۔ (كتاب الايمان ص 97)

(ترجمہ: ظاہر ہوا کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان کوئی معقول فرق نہیں ہے جس کے ذریعہ سے ان کے درمیان تمیز کی جا سکے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ تقسیم باطل ہے۔ اس وقت ہر وہ لفظ جو کتاب اللہ میں یا سنت رسول میں موجود ہے اس کے ساتھ ایسی قیودات ہیں جو اس کے معنی کو بیان کرتی ہیں۔ غرض قرآن و سنت کا کوئی بھی لفظ مجاز نہیں ہے بلکہ سب حقیقت ہیں۔)

و كذلك ما ادعوا انه مجاز فى القرآن لفظ المكرو الا ستهزاء و السخرية المضاف الى الله و زعموا انه مسمى باسم ما يقابله على طريق المجاز و ليس

كذلك بل مسميات هذه الاسماء اذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلما له و اما اذا فعلت بمن فعلها بالمجنى عليه عقوبة بمثل فعله كانت عدلا۔

(ترجمہ: اسی طرح انہوں نے دعوی کیا کہ مکر، استہزاء اور تحریہ کے الفاظ جب اللہ کی طرف مضاف ہوں تو یہ مجاز ہیں اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مقابلہ میں ان کے معنی کو اس رسم کے ساتھ مجاز کے طریقے پر ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ بات درست نہیں کیونکہ ان الفاظ کے مسمی و معنی کو جب ان لوگوں کے ساتھ کیا جائے جو سزا کے مستحق نہ ہوں تو یہ ظلم ہے اور جب سزا کے طور پر ان لوگوں کے ساتھ کیا جائے جنہوں نے دوسروں کے ساتھ ایسا کیا ہو تو یہ عدل ہے۔

و من الامثلة المشهورة لمن يثبت المجاز فى القران و اسئل القرية قالوا المراد به اهلها فحذف المضاف و اقيم المضاف اليه مقامه فقيل لهم لفظ القرية والمدينة والنهر و الميزان و امثال هذه الامور التى فيها الحال و المحل كلاهما داخل فى الاسم ثم قد يعود الحكم على الحال و هو السكان و تارة على المحل و هوالمكان و كذلك فى النهر يقال حضرت النهر و هو المحل وجرى النهر وهو الماء۔ (كتاب الايمان ص 102,101)

(ترجمہ: جو لوگ قرآن پاک میں مجاز کے موجود ہونے کے قائل ہیں وہ ایک مشہور مثال یہ بتاتے ہیں واسئل القریۃ (بستی سے سوال کرو) اور کہتے ہیں کہ اس سے مراد بستی والے ہیں اس میں مضاف کو حذف کر دیا اور مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر لے آئے۔ ان سے کہا جاتا ہے کہ قریہ، مدینہ، نہر، میزان وغیرہ ایسے اسماء ہیں جن میں محل اور حال (یعنی سمانے والے) دونوں داخل ہیں پھر حکم کا تعلق کبھی حال (رہنے والوں) سے ہوتا ہے اور کبھی محل سے ہوتا ہے۔ ایسے ہی نہر میں ہے۔ کہا جاتا ہے حفرت النهر تو مراد محل ہے اور جب جری النهر کہا جاتا ہے تو اس سے مراد پانی ہے۔)

ہم کہتے ہیں

ہمیں یہاں دو باتیں کہنی ہیں:

1- ابن قدامہ مقدسی (متوفی 620ھ) سخت قسم کے سلفی تھے اور اشاعرہ کی تکفیر کرتے تھے اور یہ تک کہہ گئے:

وھذا حال ھولاء لا محالة فھم زنادقة بغیر شك فانھم لا شك فی انھم یظھرون تعظیم المصاحف ایھاما ان فیھا القرآن و یعتقدون فی الباطن انه لیس فیھا الا الورق والمداد............ و حقیقة مذھبھم انه لیس فی السماء اله ولا فی الارض قران ولا ان محمدا رسول الله۔ (حاشیة اثبات الحد لله ص 202)

(ترجمہ: یہ واقعی ان کا حال ہے۔ یہ بلاشبہ زندیق ہیں کیونکہ اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ مصاحف کی تعظیم کرتے ہیں اور اس سے یہ تاثر دیتے ہیں کہ ان میں قران ہے جب کہ ان کے دل میں یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ مصاحف میں قرآن نہیں ہے بلکہ ان میں صرف کاغذ اور سیاہی ہے...... ان کے مذہب کی حقیقت دراصل یہ ہے کہ آسمان میں خدا نہیں، زمین میں قرآن نہیں اور محمد رسول اللہ نہیں)۔

یہی ابن قدامہ مقدسی جو ابن تیمیہ سے ایک صدی پہلے گزرے مجاز کے قائل تھے اور اصول فقہ پر اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

والقران یشتمل علی الحقیقة والمجاز و ھو اللفظ المستعمل فی غیر موضوعه الاصلی علی وجه یصح کقوله: واخفض لھما جناح الذل...... واسئل القریة، جدارًا یرید أن ینقض، أوجاء احد منکم من الغائط۔ وجزاء سیئة سیئة مثلھا۔ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه۔ إن الذین یؤ ذون الله۔ ای أولیاء الله و ذلك کله مجاز لأنه استعمال اللفظ فی غیر موضوعه، ومن منع فقد کابر ومن سلم وقال لا اسمیه مجازاً فھو نزاع فی عبارة لا فائدة فی المشاحة فیه والله اعلم۔(روضة الناظر و جنة المناظر ص 35)

(ترجمہ: قرآن پاک حقیقت اور مجاز پر مشتمل ہے اور مجاز سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے اصل معنی موضوع لہ سے ہٹ کر اس سے مختلف معنی میں استعمال ہوا ہو اس طرح

سے کہ مجاز کے استعمال سے کلام کا معنی درست ہو جاتا ہو۔ مثلاً و اخفض لھما جناح الذل، واسئل القریة، جاء احد منکم من الغائط، جزاء سیئة سیئة مثلھا، من اعتدی علیکم فاعتدوا علیه، ان الذین یوذون الله یعنی اولیاء اللہ۔ یہ سب مجاز ہیں کیونکہ ان سب میں لفظ کا استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہوا ہے۔ اب جس نے مجاز کا انکار کیا اس نے مکابرہ کیا یعنی صرف دھونس سے کام لیا ہے اور جو یہ کہے کہ میں معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کو تو مانتا ہوں لیکن اس کو مجاز نہیں کہتا تو یہ ایسی لڑائی ہے جس کا کچھ فائدہ نہیں ہے واللہ اعلم)۔

2- ہم تسلیم کئے لیتے ہیں کہ حقیقت و مجاز میں الفاظ کی تقسیم باطل ہے اور قران و حدیث کا ہر لفظ حقیقت ہے۔ اب ہم اپنے پیش نظر صفات متشابہات کو رکھتے ہیں مثلاً ید (ہاتھ)، وجہ (چہرہ)، قدم (پاؤں) وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کا ظاہری معنی میں اثبات یعنی یہ کہ اللہ کے لیے جوارح ہوں یہ تو ممکن نہیں۔ جیسا کہ ہم پیچھے بارہا ثابت کر چکے ہیں۔ اب اس کے بعد دو احتمال رہ جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کو ہم اللہ کی صفات مان لیں اور ان کی حقیقت اللہ کو تفویض کر دیں، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہم اللہ کے شایان شان ایسا معنی لیں جو موقع و مقام کے ساتھ کچھ جوڑ اور مناسبت رکھتا ہو۔ پہلا طریقہ متقدمین کا ہے اور دوسرا طریقہ متاخرین کا ہے۔

اسی طرح غضب، فرح، ضحک کے ایسے الفاظ جن کا ظاہری معنی یعنی تبدیل ہونے والی نفسی کیفیات اللہ کے لیے درست نہیں، لہٰذا یا تو ہم ان کو صفات مان کر ان کی حقیقت اور کیفیت اللہ پر چھوڑ دیں یا پھر اللہ کے شایان شان کوئی معنی لیں۔

اسی طرح مکر، استہزاء اور کید کے الفاظ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ان کے وہ معنی تو درست نہیں جو بندوں کے لیے ثابت ہیں۔ اس لیے یا تو ہم ان کو صفات الٰہیہ مان کر ان کی حقیقت اللہ کے سپرد کر دیں یا پھر ان کا کوئی ایسا معنی لیں جو اللہ کے شایان شان ہوں۔

اللہ کے شایان شان معنی لینے کے بعد کوئی اس لفظ کو مجاز کہے یا کوئی حقیقت کہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا جیسا کہ ابن قدامہ مقدسی کی مذکور عبارت سے واضح ہے۔

باب:13

سلفیوں کے عقیدوں کولازم ہونے والے امور

لازم سے متعلق سلفیوں کے ذکر کردہ ضابطے

لازم کا ضابطہ نمبر 1

علامہ عبدالرحمن سعدی لکھتے ہیں:

اما اذا قالوا مقالة ولزم منها اقوال اخر متوقفة عليها صحيحة او فاسدة فالصواب والتحقيق الذى يدل عليه الدليل ان لازم المذهب الذى لم يصرح به صاحبه ولم يشر اليه ولم يلتزمه ليسّ مذهبا لان القائل غير معصوم و علم المخلوق مهما بلغ فانه قاصر فباى برهان نلزم القائل بما لم يلتزمه و نقوله ما لم يقله ولكننا نستدل بفساد اللازم على فساد الملزوم فان لوازم الاقوال من حملة الادلة على صحتها و ضعفها و على فسادها فان الحق لازمه الحق و الباطل يكون له لوازم تناسبه فيستدل بفساد اللازم خصوصا الذى يعترف القائل بفساده على فساد الملزوم...... (شرح القصيدة النونية ص 281 ج 4)

(ترجمہ: جب کوئی شخص اپنا عقیدہ ظاہر کرے اور اس عقیدے کو کچھ بات لازم آئے خواہ وہ درست ہو یا غلط ہو اور جو اس عقیدہ پر موقوف ہو تو حق بات جو دلیل سے ثابت ہے یہ ہے کہ عقیدے کو لازم ہونے والی بات اس شخص کا عقیدہ نہ کہلائے گی جب کہ اس شخص نے لازم کی نہ تصریح کی ہو، نہ اس کی طرف اشارہ کیا ہو اور نہ اس کا التزام کیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اس عقیدہ کا قائل معصوم نہیں ہے اور مخلوق کا علم خواہ کسی بھی

درجہ کو پہنچ جائے پھر بھی ناقص ہوتا ہے۔ غرض ہمارے پاس ایسی دلیل نہیں ہے جس کی بنیاد پر ہم اس لازم کو بھی قائل کا عقیدہ بنا دیں جس کا اس نے قول اور التزام نہیں کیا۔ البتہ ہم لازم کے فاسد ہونے کی وجہ سے عقیدہ (جو ملزوم ہے اس) کے فاسد ہونے پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ لوازم خود ملزوم کی صحت وضعف پر دلیل ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ حق کا لازم بھی حق ہوتا ہے اور باطل کا لازم بھی اسی کی مثل ہوتا ہے۔ لہٰذا لازم کے فساد سے خصوصاً وہ لازم جس کے فساد کا خود عقیدے والا بھی اعتراف کرتا ہو۔ اس سے ملزوم کے فساد پر استدلال کیا جاتا ہے)۔

حاصل

علامہ سعدی کی اس عبارت سے یہ ضابطہ حاصل ہوا کہ کسی قول اور عقیدے کو جو معنی لازم ہوا گر وہ فاسد و باطل ہے تو وہ خود قول وعقیدہ کے فاسد و باطل ہونے پر دلیل بن جاتا ہے اگرچہ اس لازم کو مختلف وجوہ کی بنا پر ہم قائل کا قول وعقیدہ نہ کہہ سکیں۔

لازم کا ضابطہ نمبر 2

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

يقول ابن القيم رحمه الله انه لا يلزم القائل بلازم كلامه الا اذاكان عارفا باللازم فيحتاج الآن مسئلتين ان يقرانه من اللازم و ان يعرف انه من اللازم۔ فاذا اقربه و قد عرف صار هذا اللازم قولا له بشرط ان يعترف بانه لازم......

اذ قد يكون اللازم مجهول للمتكلم يعنى لم يظن انه يلزم من كلامه هذا المعنى ولوظن لرجع عن قوله يعنى ممثلا لوقال ان لله سبحانه و تعالىٰ بذاته فى كل مكان يلزم على هذا القول ان يكون الله فى المواضع القذرة و ان يكون متجزء ا او ان يكون متعددا، ولاشك ان هذا اللازم باطل۔ فهل هذا يعتبر قولا لمن قال ان الله بذاته فى كل مكان؟ اذا كان قد عرف ان هذا لازم من قوله و التزمه صار قولا له و لم ينطق به وان كان لا يعلم انه لازم قوله يعنى غفل

او جهل او نسي او امتنع من ان يكون لازما قال بل ان هذا لا لازم ان يكون في اماكن القاذورات وغيرها فانه لا يكون قولا له ولهذا اذا تكلم العلماء على احد قال قولا خاطئا يلزم على قوله شئ باطل لم يجعلوا هذا اللازم قولا له ولهذا يقول يلزم من هذا القول ولا يكون هذا اللازم قول للقائل لانه قد يكون جاهلا بهذا اللازم و اذا كان جاهلا كيف يقال انه من اقواله؟ فقد يكون اعترضته غفلة و نسيان يعني يعلم انه يلزم لكنه نسي فكيف نقول ان الرجل الناسي لهذا اللازم يجعل اللازم قولا له۔

الوجه الثالث قد يمنع هذا اللازم و يقول لا يلزم على قولي كذا وكذا وحينئذ لا يكون قولا له كما بينت۔ (شرح القصيدة النونية ص 286 ج 4)

(ترجمہ: قائل کے کلام کو جو معنی لازم ہو وہ قائل کا کلام نہیں بنتا مگر جب کہ وہ اس لازم کو جانتا ہو۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ لازم کو قائل کا کلام بنانے کے لیے دو شرطیں ہیں۔

1- قائل اقرار کرے کہ یہ اس کے کلام کا لازم ہے۔

2- قائل اس کے لازم ہونے کو پہچانتا بھی ہو۔

وجہ یہ ہے کہ کبھی قائل کو معلوم نہیں ہوتا کہ یہ معنی اس کے کلام کو لازم ہے۔ اگر اس کو معلوم ہوتا تو ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی بات سے رجوع کر لیتا۔ مثلاً اگر وہ کہے کہ اللہ اپنی ذات کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے تو اس کو یہ بات لازم ہوگی کہ اللہ کی ذات گندگی کی جگہ بھی موجود ہے اور یہ بھی لازم ہوگا کہ اللہ کی ذات متجزی اور متعدد ہو۔ بلاشبہ یہ لازم باطل ہے۔ تو کیا یہ لازم بھی قائل کا قول سمجھا جائے گا؟ اگر وہ جانتا ہو کہ یہ اس کے قول کو لازم ہے اور وہ اس کا التزام بھی کرتا ہو یعنی اس لازم کو مانتا ہو اس وقت وہ لازم بھی قائل کا قول بنے گا اگرچہ اپنی زبان سے اس لازم کا قول نہ کیا ہو۔

اور اگر وہ یہ نہ جانتا ہو کہ یہ اس کے کلام کا لازم ہے مثلاً وہ اس سے غافل ہو یا اس سے لاعلم ہو یا اس کو بھولا ہوا ہو یا وہ اس کے لازم ہونے کو تسلیم نہ کرتا ہو تو ان

صورتوں میں اس کی بات کو لازم یعنی اللہ ناپاک جگہوں اور پاک جگہوں دونوں میں ہوتا ہے اس کا قول نہ بنے گا۔ یہی وجہ ہے کہ علماء جب کسی کے کلام پر تنقید کرتے ہیں تو وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی بات غلط ہے کیونکہ اس کو فلاں باطل معنی لازم آتا ہے یوں نہیں کہتے کہ وہ لازم معنی قائل کا قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی تو قائل اس لازم سے سرے سے ناواقف ہوتا ہے تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس کا قول ہے۔ اور کبھی وہ لازم سے بھول چوک یا غفلت میں ہوتا ہے یعنی وہ جانتا ہے کہ یہ اس کی بات کو لازم ہے لیکن بات کہتے ہوئے اس کو اس کا لازم ہونا یاد نہیں رہتا تو جس کو وہ بھولا ہوا ہو اس کو اس کا قول کیسے کہا جا سکتا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ قائل اس معنی کے لازم ہونے کو تسلیم نہ کرے اور کہے کہ یہ میری بات کو لازم نہیں ہے۔ اس وقت بھی اس معنی کو اس کا قول نہیں کہا جا سکتا۔)

حاصل

لازم سے ناواقفیت، بھول چوک اور غفلت کی صورت میں لازم کو قائل کا قول نہیں کہا جا سکتا لیکن اگر کوئی اس کو سمجھا دے تو لازم کے باطل ہونے کی صورت میں قائل کو اپنا قول ملزوم چھوڑ دینا چاہیے۔ اسی طرح لازم اگر بیّن اور بالکل بدیہی ہو اس وقت یہ عذر کچھ مفید نہ ہوں گے۔ رہی لازم کو تسلیم نہ کرنے کی صورت تو لازم بین کی صورت میں عدم تسلیم اور انکار کرنا درست نہیں ہے۔

لازم کا ضابطہ نمبر 3

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

i- كل شئ يلزم من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فهو حق و يجب علينا ان نلتزم به ولكن الشان كل الشان ان يكون هذا من لازم كلام الله و رسوله لانه قد يمنع ان يكون لازما۔ فاذا ثبت انه لازم فليكن ولاحرج علينا اذا قلنا به۔

(شرح القصيدة الواسطية للعثيمين ص 206,207)

(ترجمہ: کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی کسی بات کو جو کچھ لازم ہو ہم اس کو حق سمجھتے ہیں اور ہم پر واجب ہے کہ ہم اس لازم کو مانیں لیکن یہ بات بھی ضروری ہے کہ وہ واقعی لازم بھی ہو کیونکہ کبھی کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کو فلاں بات لازم ہے حالانکہ وہ لازم نہیں ہوتی۔ غرض جب کتاب الٰہی کی اور سنت رسول کی کسی بات کو واقعی کچھ لازم ہو تو وہ ہوتا رہے ہم اس میں کچھ حرج نہیں سمجھتے۔)

حاصل

اس ضابطہ کا حاصل یہ ہے کہ لازم واقعی لازم ہو محض اٹکل نہ ہو۔

لازم سے متعلق سلفیوں کے ضابطوں پر کچھ تنبیہات

تنبیہ نمبر 1

ہم کہتے ہیں:

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ ہر بات ہمارے لئے بھی مکمل حجت ہے اور ہمارا بھی اس پر ایمان ہے۔ اللہ اور اس کے رسول کے کلام کا جو واقعی معنی ہو اس کو باطل معنی لازم نہیں ہوسکتا۔ اگر کوئی باطل لازم آتا ہے تو اس کی وجہ محض یہ ہوتی ہے کہ آدمی نے اللہ اور اس کے رسول کے کلام کا معنی غلط کیا ہے۔ لہٰذا یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ہم اس نص کا کیا مطلب لے رہے ہیں۔ اگر ایک مطلب لینے پر باطل لازم آتا ہے اور دوسرا مطلب لینے پر نہیں آتا تو ہمیں اس پر غور کرنا پڑے گا کہ ہم ایسا مطلب کیوں نہ لیں جس پر باطل لازم نہ آتا ہو۔

مثلاً علو دو طرح کا ہے: علو ذاتی اور علو معنوی۔ علو ذاتی مراد لینے پر باطل لازم آتا ہے علو معنوی مراد لینے پر نہیں آتا تو باطل سے بچنے کیلئے ہم علو معنوی کے مطلب کو ترجیح دیں گے۔

دیکھئے خود علامہ عثیمین ان لوگوں کا جو معیت ذاتی کے قائل ہیں رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

يقولون هذا ظاهر اللفظ وهو معكم لان كل الضمائر تعود على الله هو الذى خلق، ثم استوى، يعلم، وهو معكم و اذا كان معنا فنحن لا نفهم من المعية الا المخالطة او المصاحبة فى المكان۔

والرد عليهم من وجوه

اولا: ان ظاهرها ليس كما ذكرتم اذ لو كان الظاهر كما ذكرتم لكان فى الآية تناقض: ان يكون مستويا على العرش وهو مع كل انسان فى اى مكان و التناقض فى كلام الله تعالىٰ مستحيل۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 223)

(ترجمہ: جو لوگ معیت ذاتی کا قول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وَهُوَ مَعَكُمْ (یعنی اللہ تمہارے ساتھ ہے۔) ان الفاظ کا ظاہری معنی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تم میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے۔ اور جب وہ ہمارے ساتھ ہے تو معیت کا یہی مطلب بنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ایک جگہ پر ہماری ذات کا میل جول اور ہماری مصاحبت ہے۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ قرآنی الفاظ کا ظاہری مطلب وہ نہیں جو تم لوگوں نے لیا ہے کیونکہ اگر وہی ظاہری مطلب ہو تو پھر آیت میں تناقض ہوتا یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بھی مستوی ہوتے اور ہر ہر انسان کے ساتھ بھی ہوتے خواہ وہ کہیں بھی ہو کیونکہ عرش پر مستوی ہونے کا مطلب ہے کہ اللہ عالم سے جدا ہوں اور بندے کے ساتھ ہونے کا مطلب ہے کہ اللہ کی ذات عالم کے اندر ہو اور ایک وقت میں یہ دونوں باتیں ہوں یہ تناقض ہے۔ اور (چونکہ) کلام الٰہی میں تناقض محال ہے (لہٰذا تم نے جو معنی لیا ہے وہ باطل ہے)

ہم کہتے ہیں

دیکھئے علامہ عثیمین تناقض سے بچنے کیلئے معیت ذاتی جو کہ محال ہے اس کا مطلب چھوڑ کر معیت معنوی کا مطلب لے رہے ہیں حالانکہ بعض سلفی جو اس بات کے قائل

ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہوتے ہوئے آسمان دنیا پر بذاتہ نزول فرماتے ہیں ان کے نزدیک تو یہ تناقض نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ جب اللہ تعالیٰ عرش پر رہتے ہوئے اپنی ذات کے ساتھ آسمان دنیا پر نزول فرما سکتے ہیں اور اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کی کل عالم سے مباینت برقرار رہتی ہے۔ تو اس کے ساتھ ساتھ اگر وہ زمین پر بھی نزول فرمالیں اور نزول فرمائے رکھیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے ہر شخص کی شہ رگ سے بھی قریب ہوں تو محال نہیں ہوگا۔ خصوصا جب کہ سورہ انعام کی آیت 3 وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کے ظاہر کے مطابق اللہ تعالیٰ آسمانوں میں بھی ہیں اور زمین پر بھی ہیں۔

غرض سلفی حضرات تناقض سے بچنے کیلئے معیت معنوی مراد لیتے ہیں۔ اسی طرح باطل لازم سے بچنے کیلئے اگر اللہ تعالیٰ کیلئے علو سے علو معنوی یا علو تجلیاتی مراد لیا جائے تو اس پر بھی اعتراض نہ ہونا چاہئے۔

تنبیہ نمبر 2

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

والجواب عن قولهم: انه يلزم ان يكون محدودا و جسما نقول

اولا لا يجوز ابطال دلالة النصوص بمثل هذه التعليلات ولو جاز هذا لامكن كل شخص لا يريد ما يقتضيه النص ان يعلله بمثل هذه العلل العليلة

فاذا كان الله اثبت لنفسه العلو و رسوله ﷺ اثبت له العلو والسلف الصالح اثبتوا له العلو فلا يقبل ان ياتي شخص ويقول لا يمكن ان يكون علو ذات لانه لو كان علو ذات لكان كذا و كذا

ثانيا نقول ان كان ما ذكرتم لازما لاثبات العلو لزوما صحيحا فلنقل به لان لازم كلام الله و رسوله حق اذ ان الله تعالىٰ يعلم ما يلزم من كلامه۔ فلو كانت نصوص العلو تستلزم معنى فاسدا لبينه ولكنها لا تستلزم معنى فاسدا

(شرح العقیدہ الواسطیۃ ص 215)

(ترجمہ: یہ اعتراض کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا اور جسم ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے:

اول: نصوص کی دلالت کو ان جیسی کمزور باتوں سے باطل نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر یہ بات جائز ہوتی تو ہر شخص جو نص کے تقاضے کو پسند نہ کرتا ہو اس کیلئے ممکن ہوتا کہ وہ ان جیسی کمزور باتوں سے نص کو کمزور کہہ کے رد کر دیتا۔

پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بلندی کا اثبات کیا ہے اور ان کے رسول ﷺ نے ان کے لیے بلندی کا اثبات کیا ہے اور سلف صالحین نے ان کے لیے بلندی کا اثبات کیا ہے تو یہ بات منظور نہیں کہ کوئی شخص اٹھ کر یہ کہنا شروع کر دے کہ اللہ کی ذات کے لیے بلندی نہیں کیونکہ اس سے یہ یہ لازم آتا ہے۔

دوم: ہم کہتے ہیں کہ جو تم نے ذکر کیا اگر وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے بلندی کے اثبات کو واقعی لازم ہو تو ہم اس کو مان لیتے ہیں کیونکہ اللہ اور اس کے رسول کے کلام کو جو لازم ہو وہ بھی حق ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام کو لازم ہونے والے امور سے باخبر ہیں۔ اگر وہ امور فاسد ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان کو بیان کر دیتے۔ اللہ تعالیٰ نے جب ان کو بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ نصوص کو معنی فاسد لازم نہیں ہے۔)

ہم کہتے ہیں

علامہ عثیمین نے اپنے کلام میں تحکم اور دھونس سے کام لیا ہے۔ نصوص خواہ وہ قرآن کی ہوں یا حدیث کی ہوں ان کو فاسد معنی نہ لازم ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے لیکن لوگ ان نصوص کو جو معنی دیتے ہیں وہ اگر غلط ہوں تو فاسد معنی لازم آ جاتا ہے۔ اور جیسا کہ اوپر علامہ سعدی کے بیان کردہ ضابطہ نمبر 1 میں ذکر ہوا لازم کا فساد ملزوم عقیدہ کے فساد پر دلیل ہے۔

سلفیوں پر اعتراض کرنے والے ان سے یہی کہتے ہیں کہ تم نصوص کا جو معنی

کرتے ہو اصل میں وہ غلط ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو معنی فاسد لازم ہوتا ہے۔

لیکن علامہ عثیمین اپنی دھونس جماتے ہوئے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اپنے اختیار کئے ہوئے معنی کو قطعی طور پر درست قرار دے کر اس کے فاسد لوازم کو بھی یا تو معدوم سمجھتے ہیں یا موجود لیکن درست مانتے ہیں۔

اب دیکھئے کہ سلفی حضرات جب اللہ تعالیٰ کیلئے ہاتھ، چہرہ، آنکھیں، پنڈلی اور قدم وغیرہ کو ان کے ظاہری معنی میں لیں جن سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے مختلف اور متعدد حصے بنتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو عرش پر بیٹھا ہوا کہیں اور پاؤں کو کرسی پر رکھے ہوئے کہیں تو اس سے اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا لازم آتا ہے اور لازم بھی ایسا جو بین یعنی کھلا کھلا ہو اور لازم بیّن کا حکم وہی ہے جو التزام کا ہوتا ہے۔ اس لئے اگرچہ سلفی اللہ تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی کرتے ہیں اور اس کا التزام نہیں کرتے لیکن ان کے عقیدے کو چونکہ جسمیت لازم بیّن ہے تو ان کو مجسمہ اور مشبہہ کہنا صحیح ہے غلط نہیں ہے۔

دیکھئے شیعوں کا عقیدہ بدا کا ہے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک حکم دیا پھر اس میں اللہ تعالیٰ کو ایسی بات معلوم ہوئی جو پہلے معلوم نہ تھی اس لئے حکم کو بدل دیا۔ بدا کو یہ لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض باتوں سے ناواقف اور جاہل ہوں۔ اگرچہ شیعہ اللہ تعالیٰ کے جاہل ہونے کا التزام نہیں کرتے لیکن چونکہ یہ لازم کھلا کھلا ہے یعنی بین ہے کہ کسی کو اسے سمجھنے میں کچھ تردد نہیں کرنا پڑتا اس لئے عقیدہ بدا بھی شیعوں کے کفریات میں سے شمار کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی سلفیوں کے عقیدوں کو جسمیت لازم بین ہے۔ اس سے سلفی بھی مجسمہ ہوئے۔

اس ضابطہ کو علامہ زاہد کوثری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے حاشیہ میں ذکر کیا ہے جن کو سلفی حضرات نا انصافی سے اس دور کی جہمیت اور شیعیت کے علمبردار کہتے ہیں (حامل لواء الجهمية والرفض فی هذا العصر...... مقدمه كتاب اثبات الحد لله عزوجل ص 7)

وما يقال من ان لازم المذهب ليس مذهب انما هو فيما اذا كان اللزوم غير بين فاللازم البين لمذهب العاقل مذهب له و اما من يقول بملزوم مع نفيه للازمه البين فلا يعد هذا اللازم مذهبا له لكن يسقطه هذا النفی من مرتبة العقلاء الی درك الانعام وهذا هو التحقيق فی اللازم المذهب فيدور امر القائل بما يستلزم الكفر لزوما بينا بين ان يكون كافرا اوحمارا (العقيده و علم الكلام ص 436)

(ترجمہ: یہ جو کہا جاتا ہے کہ عقیدہ کو لازم خود عقیدہ نہیں ہوتا یہ ضابطہ ہے جو صرف اس وقت موثر ہوتا ہے جب لازم بین نہ ہو۔ اور اگر کسی ذی عقل کے عقیدہ کا لازم بین ہو تو وہ بھی اس عاقل کا عقیدہ کہلائے گا۔

اور اگر کوئی شخص ایک عقیدہ کا قائل ہو لیکن اس کے لازم بین کا انکار کرتا ہو (یعنی یہ کہتا ہو کہ وہ اس کا لازم بین نہیں ہے) تو اس لازم بین کو اس کا عقیدہ نہیں کہا جائیگا لیکن یہ انکار اس کو عاقل کے درجہ سے چوپایہ کے درجہ میں گرا دیتا ہے۔ لازم عقیدہ میں یہی تحقیق ہے لہٰذا جو کوئی ایسا عقیدہ رکھتا ہو جس کا لازم بین کفر ہو تو یا تو وہ کافر ہوگا (اگر وہ اس لازم بین کو مانتا ہو) یا (اگر اس لازم بین کو نہ مانتا ہو تو) گدھا ہوگا (جو اتنی موٹی اور کھلی بات کا انکار کرتا ہے)۔

سلفیوں کے عقیدے کو لازم ہونے والے امور

1- والذين انكروا علو الله عزوجل بذاته يقولون لو كان فی العلو بذاته كان فی جهة و اذا كان فی جهة كان محدودا و جسما و هذا ممتنع۔ (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ص 215)

(ترجمہ: جو لوگ اللہ عزوجل کے لیے علو ذاتی ہونے کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ بلند ہیں تو وہ ایک (خاص) جہت میں ہیں اور جب وہ ایک جہت میں ہیں تو وہ محدود بھی ہوں گے اور جسم بھی ہوں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا اور جسم ہونا محال ہے۔

2- استدلوا لتحريفهم هذا بدليل موجب و بدليل سالب.............

اما الدلیل السلبی فقالوا لو اثبتنا ان الله عزوجل مستو علی عرشه بالمعنی الذی تقولون وهو العلو و الاستقرار لزم من ذلك ان یکون محتاجا الی العرش و هذا مستحیل۔ و استحالة اللازم تدل علی استحالة الملزوم ولزم من ذلك ان یکون جسما لان استواء علی شئ بمعنی علوه علیه یعنی انه جسم۔ و لزم ان یکون محدودا لان المستوی علی الشئ یکون محدودا۔ اذا استویت علی البعیر فانت محدود فی منطقة معینة محصور بها و علی محدود ایضا۔

هذه الاشیاء الثلاثة التی زعموا انها تلزم من اثبات ان الاستواء بمعنی العلو و الارتفاع۔ (شرح العقیدة الواسطیة للعثیمین ص 205)

(ترجمہ: تحریف کرنے والوں نے اپنی تحریف کے لیے دلیل موجب اور دلیل سلبی دونوں سے استدلال کیا......

دلیل سلبی یہ ہے کہ انہوں نے کہا ''اگر ہم یہ مان لیں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے بتائے ہوئے معنی کے مطابق عرش پر مستوی ہیں یعنی بلندی اور استقرار کے ساتھ تو لازم آئے گا کہ اللہ عرش کے محتاج ہوں اور یہ محال ہے۔ اور لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہو کیونکہ کسی شے پر استوا اس معنی میں کہ اس شے پر بلند ہو اس کا مطلب ہے کہ بلند ہونے والا جسم ہے۔

اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود ہو کیونکہ جو کسی شے پر مستوی ہو وہ محدود ہوتا ہے۔ جب تم اونٹ پر استواء کرتے ہو تو تم ایک خاص جگہ محدود و محصور ہوتے ہو اور خود بھی محدود پر ہوتے ہو۔

یہ تین چیزیں ہیں (یعنی اللہ کا عرش کا محتاج ہونا، اور اللہ کا جسم ہونا اور محدود ہونا) جو اس وقت لازم ہوتی ہیں جب یہ دعویٰ کیا جائے کہ عرش پر اللہ کا استواء علو و ارتفاع کے معنی میں ہے۔

3- فاذا قال قائل انتم تثبتون ان لله تعالیٰ یدا حقیقیة و نحن لا نعلم من

الایدی الا ایادی المخلوقین فیلزم من کلامکم تشبیه الخالق بالمخلوق۔ (شرح العقیدة الواسطیة ص 164)

(ترجمہ: جب کوئی سلفیوں پر اعتراض کرے کہ تم اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقی ہاتھ ثابت کرتے ہو اور حقیقی ہاتھ تو ہم صرف مخلوق کے لیے پاتے ہیں تو تمہاری بات سے لازم آیا کہ خالق مخلوق کے مشابہ ہو۔)

ولیس المراد بالید الید الحقیقیة لانك لو اثبت لله یدا حقیقیة لزم من ذلك التجسیم ان یکون الله تعالیٰ جسما و الاجسام متماثلة۔ (شرح العقیده الواسطیة للعثیمین ص 165)

(ترجمہ: ہاتھ سے مراد حقیقی ہاتھ نہیں ہے کیونکہ اگر تم اللہ کے لیے حقیقی ہاتھ ثابت کرو تو اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہو اور سب اجسام کی حقیقت ایک ہے اس لیے اللہ کا جسم بھی دوسرے مخلوق اجسام کی مثل ہوگا)۔

حاصل کلام

سلفی جب اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ علو اور استقرار کے معنی میں عرش پر اپنی ذات سمیت مستوی ہیں اور اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقیقی ہاتھ پاؤں وغیرہ ہیں تو لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ:

1- جسم ہوں اور مخلوق اجسام کی مثل ہوں۔

2- محدود ہوں۔

3- عرش کے محتاج ہوں۔

اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ہونا

جسم کس کو کہتے ہیں؟

جسم ہر اس شے کو کہتے ہیں:

(i) جو کچھ حجم رکھتی ہو اور ابعاد ثلاثہ کی حامل ہو۔

(ii) جو کچھ جگہ کو گھیرتی ہو۔

(iii) جو قابل تقسیم ہو اگرچہ تقسیم عقلی ہو۔

سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت

سلفی ایک طرف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت کا کچھ علم نہیں ہے۔ مولانا عطاء اللہ حنیف ابن تیمیہ کی یہ بات نقل کرتے ہیں:

''کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرع ہے۔ جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔'' (حیات شیخ الاسلام حاشیہ ص 429)

لیکن دوسری طرف وہ صفات کا لفظ بول کر اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیات کے ثبوت کے دعویدار ہیں۔ اس کا بیان یہ ہے:

سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ، پاؤں، چہرہ، دو آنکھیں، کان، پنڈلی اور پہلو ہیں البتہ دیگر اجسام کے اعضاء ان سے علیحدہ کئے جا سکتے ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے یہ اعضاء ذات سے جدا نہیں کئے جا سکتے۔ مزید بریں ان اعضاء کی شکل و صورت مخلوق کی طرح کی نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنے ہاتھوں سے بعض عمل بھی کرتے ہیں۔

بہت سے سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں اور ان کے قدم کرسی پر رکھے ہیں جو عرش سے بہت نیچے ہے۔ پھر بیٹھے ہونے کی حالت میں بعض سلفی کہتے ہیں کہ عرش کی کچھ جگہ خالی نہیں رہتی جب کہ دوسروں کے نزدیک چار انگلی کی جگہ خالی بچ جاتی ہے۔ یہ واضح نہیں کہ چار انگلیاں کس کی مراد ہیں انسان کی یا اللہ تعالیٰ کی؟

سلفی اس کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے پھیلاؤ کی حدیں بھی ہیں۔

حاصل کلام

سلفیوں کے مذکورہ بالا عقیدوں کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات جسم بھی رکھتی ہے اور جگہ بھی گھیرتی ہے اور جب عرش قابل تقسیم ہے (جس کی یہ دلیل ہے کہ قیامت کے دن اس کو آٹھ فرشتے اٹھائیں گے تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی قابل تقسیم ہوئی کیونکہ وہ عرش کے پھیلاؤ پر بیٹھی ہے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کی ذات اعضاء سے مرکب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا وہ حصہ جو پاؤں ہے وہ ہاتھ سے جدا اور الگ حصہ ہے۔ اس لیے اگرچہ وہ خارجی تقسیم کو قبول نہ کرے عقلی تقسیم کا تو انکار ممکن نہیں ہے۔

غرض اللہ تعالیٰ کی ذات کی جن کیفیات کا سلفی عقیدہ رکھتے ہیں ان کے مطابق اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ہونا لازم بین یعنی بالکل کھلا کھلا لازم ہے جس کا انکار ممکن نہیں لیکن سلفی پھر بھی اس کا انکار کرتے ہیں۔

اور لازم بین کے بارے میں یہ ضابطہ ہے:

1- اگر کسی صاحب عقل کے عقیدے کا کوئی ایسا لازم بین ہو جو باطل ہو تو وہ لازم بین بھی اس کا عقیدہ شمار ہوتا ہے۔

2- اگر وہ شخص اس لازم بین کا انکار کرے یعنی کہے کہ یہ اس کے عقیدے کا لازم بین نہیں ہے تو یہ لازم بین اس کا عقیدہ تو شمار نہ ہوگا لیکن ظاہر ہے کہ اتنی کھلی بات کا انکار کرنا بڑی بے عقلی اور حماقت ہے۔

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

لو قرأت القران من اوله الى آخره و مررت على ماجاء عن النبى ﷺ من السنة من اولها الى آخرها لم تجد لفظ الجسم مثبتا لله و لا منفيا عنه فى كتاب الله و لا فى سنة رسول الله ﷺ فما لنا نتعب اذهاننا و افكارنا و نظهر ذلك بمظهر سوء بالنسبة لمن اثبت لله على صفات الكمال على الوجه الذى اراد الله۔ و اذا كانت كلمة الجسم غير واردة فى الكتاب ولا فى السنة فان اهل السنة

والجماعة يمشون فيها على طريقتهم يقفون فيها موقف الساكت فيقولون لا نثبت الجسم و لا ننكره من حيث اللفظ و لكننا قد نستفصل فى المعنى فنقول للقائل۔

ماذا تريد بالجسم؟ ان اردت الذات الحقيقية المتصفة بالصفات الكاملة اللائقة بها فان الله سبحانه و تعالیٰ لم يزل ولا يزال حيا عليما قادرا متصفا بصفات الكمال اللائقة به۔ و ان اردت شيئا آخر كجسمية الانسان التى يفتقر كل جزء من البدن الى الجزء الآخرمنه و يحتاج الى ما يمده حتى يبقى۔ فهذا المعنى لا يليق بالله عزوجل و بهذا نكون اعطينا المعنى حقه۔ (شرح القصيدة النونية للعثيمين ص 152 ج 1)

(ترجمہ: اگر تم قرآن پاک کو شروع سے آخر تک پڑھ جاؤ اور تمام حدیثوں پر بھی اول سے آخر تک نظر ڈال لو تو تمہیں اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کے لفظ کا نہ تو اثبات ملے گا اور نہ اس کی نفی ملے گی۔ تو ہم اپنے دماغ پر اور اپنے غور وفکر پر بلاوجہ کیوں بوجھ ڈالیں جب کہ ہم جو اللہ کے لیے صفات کمال اس طریقے پر ثابت مانتے ہیں جیسے اللہ نے چاہا ہے۔ پھر بھی ہمارے ہی بارے میں بدگمانی کی جاتی ہے۔ اور جب کتاب وسنت میں جسم کا لفظ وارد نہیں ہے تو اہل السنۃ والجماعۃ ...... یعنی سلفی...... اس بارے میں اپنے طریقہ پر چلتے ہیں اور جسم کے لفظ کے بارے میں سکوت اختیار کرتے ہیں۔ نہ یہ کہتے ہیں کہ ہم لفظ جسم کا اثبات کرتے ہیں اور نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی نفی کرتے ہیں۔ البتہ معنی کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں:

جسم سے تمہاری کیا مراد ہے؟

اگر اس سے تمہاری مراد ایسی حقیقی ذات ہے جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان صفات کاملہ کے ساتھ متصف ہو تو اللہ تعالیٰ ازلی وابدی ہیں، زندہ ہیں، علیم وقدیر ہیں اور اپنی شایان شان صفات کمال کے ساتھ متصف ہیں۔

اور اگر تمہاری مراد کچھ اور ہے مثلاً انسان کی جسمیت جس کے بدن کا ہر جز

دوسرے جزو کا محتاج ہے اور اپنی بقاء کے لیے خوراک کا ضرورتمند ہے تو یہ معنی اللہ عزوجل کے شایان شان نہیں ہے۔

علامہ عثیمین ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔

ثم نقول ماذا تعنون بالجسم الممتنع

ان اردتم به انه ليس لله ذات تتصف بالصفات اللازمة لها اللائقة بها فقولكم باطل لان لله ذاتا حقيقية متصفة بالصفات و ان له وجها ويدا وعينا وقدما وقولوا ما شئتم من اللوازم التى هى لازم حق۔

ان ارد تم بالجسم الذى قلتم يمتنع ان يكون الله جسما الجسم المركب من العظام واللحم والدم وما اشبه ذلك فهذا ممتنع على الله وليس بلازم من القول بان استواء الله على العرش علوه عليه۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: پھر جو لوگ کہتے ہیں کہ عرش پر بلند ہونے سے اللہ کا جسم ہونا لازم آتا ہے اور اللہ کیلئے جسم ہونا ناممکن ہے تو ہم ان سے کہتے ہیں کہ ناممکن جسم سے تمہاری کیا مراد ہے؟

اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ کیلئے ایسی ذات نہیں ہے جو ایسی صفات کے ساتھ متصف ہو جو اللہ کی ذات کو لازم ہیں اور اس کے شایان شان ہیں تو تمہاری بات باطل ہے کیونکہ اللہ کیلئے حقیقی ذات ہے جو صفات کے ساتھ متصف ہے اور جس کے ہاتھ چہرہ، آنکھ اور قدم ہیں۔ اس کے تم جو بھی لوازم گناؤ وہ سب حق ہیں۔

اور اگر ناممکن جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ کا ایسا جسم ہے جو خون، گوشت اور ہڈیوں وغیرہ سے مرکب ہے تو یہ واقعی اللہ کیلئے ہونا ناممکن ہے اور یہ اس قول کو لازم نہیں جو کہا جاتا ہے کہ اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کا مطلب اس پر بلند ہونا ہے۔

ہم کہتے ہیں:

علامہ عثیمین نے یہاں مغالطہ دیا ہے۔ جسم کا دوسرا معنی تو واقعی اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے لیکن انہوں نے جسم کا جو پہلا معنی ذکر کیا ہے اس کی تفصیل میں جائیں تو

اس کی دو شقیں بنتی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ید، وجہ، قدم اور عین کا جب حقیقی معنی لیا جائے تو وہ ذات کے حصے ہیں اور ابعاض ہیں صفات نہیں جیسے لوہے کی میز کے چار پائے اور اس کی اوپر کی سطح، ان کو میز کے اجزاء وابعاض کہا جاتا ہے صفات نہیں۔ اور اگر ید، وجہ، قدم اور عین سے حقیقی لغوی معنی مراد نہ ہوں بلکہ صفات مراد ہوں جیسا کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں تو یہ بالکل جدا بات ہے۔ اور یہ باطل لازم سے خالی ہے۔ غرض اس طرح سے پہلے معنی کی مندرجہ ذیل دو شقیں ہیں۔

پہلی شق: وہ ذات ہے جس کے وجہ، ید، قدم اور آنکھ وغیرہ مختلف حصے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو بطور آلہ کے استعمال کرتے ہیں مثلاً یہ کہ ہاتھوں سے کچھ عمل کرتے ہیں، کان سے سنتے ہیں اور آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔

دوسری شق: وہ ذات ہے جو صفات کے ساتھ متصف ہے اور ید، وجہ، قدم اور آنکھ وغیرہ سے بھی صفات مراد ہیں۔ ان کے حقیقی معنی یعنی اجزائے ذات مراد نہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں اور سلفیوں پر ان کا جو اعتراض ہے وہ پہلی شق کے اختیار کرنے پر ہے کہ تم لوگ جب چہرہ، ہاتھ، قدم اور آنکھ سے حقیقی معنی مراد لیتے ہو تو وہ ذات کی صفات نہیں ہیں بلکہ ذات کے ابعاض واجزاء ہیں اور ان کی وجہ سے ذات قابل تقسیم بنتی ہے اگرچہ واقع میں تقسیم نہ ہو۔ کیونکہ ذات کا ایک جزو مثلاً ید (ہاتھ) قدم (پاؤں) سے مختلف ہے۔ اور قابل تقسیم ہونا جسم کی صفت ہے۔ اس طرح اللہ کیلئے جسم ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے۔

اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا

اس کا بیان یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں اور عرش کائنات کی آخری حد ہے تو عرش کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی ذات محدود ہوئی۔ پھر جب ایک طرف سے محدود ہے تو باقی اطراف سے بھی محدود ہوگی۔ اور اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا نقص ہے۔

علامہ عثیمین اس کا یہ جواب دیتے ہیں:

وأما قولهم: إنه يلزم أن يكون محدودًا۔

فجوابه أن نقول بالتفصيل: ماذا تعنون بالحد؟

إن أردتم أن يكون محدودًا، أي: يكون مباينًا للخلق منفصلاً عنهم، كما تكون أرض لزيد وأرض لعمر، فهذه محددة منفصلة عن هذه، وهذه منفصلة عن هذه، فهذا حق ليس فيه شيء من النقص۔

وإن أردتم بكونه محدودًا: أن العرش محيط به، فهذا باطل، وليس بلازم، فإن الله تعالىٰ مستوى على العرش، وإن كان أكبر من العرش، ولا يلزم أن يكون العرش محيطاً به، بل لا يمكن أن يكون محيطاً به، لأن الله سبحانه و تعالىٰ أعظم من كل شيء و أكبر من كل شيء، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة، والسماوات مطويات بيمينه۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: سلفیوں کے اس قول کو کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں یہ لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود ہوں اور اللہ کا محدود ہونا نقص ہے۔

علامہ عثیمین اس اعتراض کا جواب یوں دیتے ہیں۔ ''ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ حد سے تمہاری کیا مراد ہے؟

اگر اللہ تعالیٰ کے محدود ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ مخلوق سے الگ اور جدا ہیں جیسا کہ ایک زمین زید کی ہو اور ایک عمر کی ہو تو دونوں زمینیں محدود اور ایک دوسرے سے جدا ہوں گی۔ تو یہ بات حق ہے اور اس میں کوئی نقص نہیں ہے۔

اور اگر محدود ہونے سے تمہاری مراد یہ ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ کئے ہوئے ہے تو یہ بات باطل ہے اور یہ لازم بھی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں اگرچہ وہ عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں۔ اور یہ لازم نہیں آتا کہ عرش اللہ تعالیٰ کا احاطہ کئے ہوئے ہو بلکہ یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ کر سکے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بڑے اور عظیم تر ہیں اور قیامت کے دن زمین ان کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان ان کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوئے ہوں گے۔)

ہم کہتے ہیں

بعض سلفی اس بات کے کھلے کھلے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں جب کہ ابن تیمیہ، ابن قیم اور عثیمین اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ اسی کی طرف رجحان رکھتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کی بعض عبارتوں سے واضح ہے جو باب 7 میں ہم نے نقل کی ہیں۔ کچھ سلفی کہتے ہیں کہ اس وقت عرش پر صرف چار انگل کے برابر جگہ باقی رہتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک تو عرش اللہ کی ذات کی حد بندی نیچے کی طرف سے کرتا ہے اور دوسرے عرش کے پھیلاؤ کی طرف سے بھی حد بندی ہے۔ کیونکہ جب چار اطراف سے ذات کے پھیلاؤ کے باوجود چار انگل کی جگہ بچ جاتی ہے تو اطراف میں بھی ذات محدود ہوئی۔ مزید بریں سلفیوں کے بقول اللہ تعالیٰ کی ذات محدود ہے لیکن اس حد کا علم صرف اللہ کو ہے انسانوں کو نہیں ہے۔ (لیکن ہماری اس بحث سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی بہت سی حد بندی سے تو بندے بھی واقف ہیں) غرض اللہ تعالیٰ کی ذات کو محدود ماننا نقص ہے اور یہی اعتراض ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے عرش کی احتیاج

اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر ہوتے ہیں (خصوصاً جب کہ وہ اس پر بیٹھے ہوں) اور ان کے قدم کرسی پر رکھے ہوں تو اگرچہ ان کا یہ فعل اختیاری ہو لیکن اس ہیئت کی تحصیل میں ان کو کرسی اور عرش کی ضرورت ہوئی جیسے آدمی کو اختیار ہو کہ وہ کرسی پر بیٹھے یا نہ بیٹھے لیکن اگر وہ کرسی پر بیٹھ جائے تو اس خاص ہیئت کی تحصیل میں وہ کرسی کا محتاج ہوگا۔

اس پر علامہ عثیمین اعتراض کرتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے قائل نہیں ہیں:

فنقول لا یلزم لان معنی کونه مستویا علی العرش انه فوق العرش لکنه علو خاص و لیس معناه ان العرش یقله ابدا فالعرش لا یقله و السماء لا تقله و هذا

اللازم الذی ادعیتموه ممتنع لانه نقص بالنسبة الی الله عزوجل و لیس بلازم من الاستواء الحقیقی لاننا لسنا نقول ان معنی ثم استوی علی العرش یعنی ان العرش یقله و یحمله۔ فالعرش محمول و یحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیه۔ (الحاقة: 17) و تحمله الملائکة الآن لکنه لیس حاملا لله عزوجل لان الله سبحانه و تعالیٰ لیس محتاجا الیه و لا مفتقرا الیه۔ (شرح العقیدة الواسطیة العثیمین ص 207)

(ترجمہ: ہم کہتے ہیں یہ بات (کہ اللہ عرش کے محتاج ہیں) لازم نہیں آتی کیونکہ اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عرش کے اوپر ہیں لیکن یہ ایک خاص بلندی ہے اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عرش خدا تعالیٰ کو ہمیشہ کے لیے اٹھائے ہوئے ہے۔ نہ عرش ان کو اٹھاتا ہے اور نہ آسمان ان کو اٹھاتا ہے۔ اور یہ لازم جس کا تم نے دعویٰ کیا ہے محال ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نقص ہے اور استوائے حقیقی کو لازم نہیں ہے کیونکہ ہم یہ نہیں کہتے کہ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ کا مطلب یہ ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی ذات کو اٹھاتا ہے بلکہ عرش تو خود اٹھایا ہوا ہے۔ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ۔ قیامت کے دن آٹھ فرشتے تمہارے رب کے عرش کو اٹھائے ہوں گے۔ فرشتے تو اس وقت بھی عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں لیکن عرش نے اللہ عزوجل کو نہیں اٹھا رکھا کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ عرش کے محتاج وضرورتمند نہیں ہیں)۔

ہم کہتے ہیں

علامہ عثیمین کی یہ عبارت ظاہر کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اس طرح نہیں بیٹھے ہیں کہ عرش ان کا بوجھ اٹھاتا ہو بلکہ وہ اپنے بوجھ کو خود اٹھائے ہوئے عرش کے اوپر ہیں۔ کتنا اوپر ہیں؟ اس کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ بہرحال علامہ نے یہاں مبہم سی عبارت ذکر کی ہے جس کے دو مطلب نکل سکتے ہیں:

ا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بیٹھی ہو لیکن اس کا بوجھ عرش پر نہ ہو۔

ii- اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کو نہ چھو رہی ہو بلکہ عرش سے اوپر ہو۔

اور ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف ''حیات شیخ الاسلام'' کے حاشیہ پر اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کی مکمل نفی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

i- امام ابن تیمیہ'' اور ان کے تملیذ محقق حافظ ابن القیمؒ نے تحقیقاً ثابت کیا ہے کہ استوی علی کذا کے خالص لغت عرب اور سلف صالح کی تفسیروں میں علو اور ارتفاع کے سوائے دوسرے کوئی معنی موجود نہیں۔ (ص 420)

ii- استوا کے معنی لغت وعرف عہد سلف صالح میں علو وارتفاع کے ہیں۔ بیٹھنے اور متمکن ہونے کے نہیں۔ نہ ہی اس کے امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے اہل حدیث تبعین سلف قائل ہیں۔ (ص 423)

iii- امام ابن تیمیہؒ اس کے قائل نہیں کہ استواء کے معنی جلوس کے ہیں۔ ان کے نزدیک صحیح تفسیر استوی علی العرش کی عَلَا وَ ارْتَفَعَ (عرش کے اوپر بلند ہوا۔) اسی تفسیر کو صحیح بخاری میں امام بخاری نے پسند فرمایا ہے اور یہی اہل حدیث کا مذہب ہے۔

iv- امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے اہل حدیث استواء کے معنی جلوس کے ہرگز نہیں لیتے۔ (ص 437)

ہم کہتے ہیں

علامہ عثیمین اور مولانا عطاء اللہ حنیف کا دعویٰ مندرجہ ذیل دو وجوں سے غلط ہے:

1- استواء علی العرش سے متعلق باب 8 میں ہم نے جو حوالے ذکر کئے ہیں وہ ان دونوں حضرات کے دعوے کی تغلیط کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ حدیث نزول پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

اذا کان قعود المیت فی قبرہ لیس ھو مثل قعود البدن فما جاء ت بہ الآثار عن النبی ﷺ من لفظ القعود و الجلوس فی حق اللہ تعالیٰ کحدیث جعفر بن ابی طالب و حدیث عمر بن الخطاب وغیرھما اولی ان لا یماثل صفات اجسام

العباد۔ (اثبات الحد للہ ص 76)

(ترجمہ: جب قبر میں میت کا بیٹھنا بدن کے بیٹھنے کی طرح نہیں ہے تو حضرت جعفر بن ابی طالب اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما وغیرہ کی حدیثوں میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں قعود وجلوس (یعنی بیٹھنے) کا لفظ وارد ہوا ہے تو یہ بیٹھنا بھی بندوں کے جسم کے بیٹھنے کی مثل نہ ہو۔

حضرت عمرؓ کی حدیث جس میں ہے۔

و انہ یقعد علیہ فما یفضل منہ مقدار اربع اصابع (یعنی اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھتے ہیں تو چار انگل کے برابر جگہ نہیں بچتی)۔ اس کے بارے میں ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ اکثر اھل السنۃ قبلوہ (اکثر اہل سنت یعنی سلفیوں نے اس حدیث اور اس حدیث کے مضمون کو قبول کیا ہے (اثبات الحد للہ ص 77)

2- مولانا عطاء اللہ نے ابن تیمیہ کی جو عبارت نقل کی ہے وہ بھی مولانا کے مخالف ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

ثم السلف متفقون علی تفسیرہ بما ھو مذھب اھل السنۃ قال بعضھم ارتفع علی العرش و علا علی العرش و قال بعضھم عبارات اخری۔ وھذہ ثابتۃ عن السلف۔ (ص 438)

(ترجمہ: پھر استوی علی العرش کی وہ تفسیر کرنے پر سلف متفق ہیں جو اہل سنت کا مذہب ہے۔ لہٰذا سلف میں سے بعض نے اس کی تفسیر ارتفع علی العرش اور علا علی العرش سے کی اور ان میں سے بعض نے دوسری عبارتیں اختیار کیں)۔

اس عبارت میں ابن تیمیہ اعتراف کرتے ہیں کہ بعض سلف نے ارتفع اور علا کے علاوہ اور عبارتوں کو لیا ہے۔ اگرچہ یہاں انہوں نے ان دیگر عبارتوں کو کھولا نہیں لیکن کتاب میں مندرج حوالوں سے معلوم ہوا کہ وہ استقرار (قرار پکڑنا) اور جلوس (بیٹھنا) ہیں۔

باب:14

کیا سلفی اہل السنۃ والجماعۃ ہیں؟

صفات متشابہات کے علاوہ بھی بعض ایسے مسائل ہیں جن میں سلفی حضرات اہل السنۃ یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ سے اختلاف کرتے ہیں لیکن یہاں ہم ان دوسرے مسائل کو چھوڑ کر صرف صفات متشابہات کے اعتبار سے سلفیوں کے اہل السنۃ میں سے ہونے نہ ہونے کے بارے میں کچھ نکات ذکر کرتے ہیں۔

پہلا نکتہ:

خلیل ہراس لکھتے ہیں:

ان السلف رضى الله عنهم يومنون بكل ما اخبر به الله عن نفسه فى كتابه و بكل ما اخبر به عنه رسوله ﷺ ايمانا سالما من التحريف و التعطيل و من التكييف و التمثيل و يجعلون الكلام فى ذات البارى وصفاته بابا واحدا فان الكلام فى الصفات فرع الكلام في الذات يحتذى فيه حذوه۔ فاذا كان اثبات الذات اثبات وجود لا اثبات تكييف فكذلك اثبات الصفات۔ وقد يعبرون عن ذلك بقولهم تمر كما جاء ت بلا تاويل و من لم يفهم كلامهم ظن ان غرضهم بهذه العبارة هو قراء ة اللفظ دون التعرض للمعنى و هو باطل فان المراد بالتاويل المنفى هنا هو حقيقة المعنى و كنهه و كيفيته (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس ص 24)

(ترجمہ: سلف یعنی صحابہ وتابعین ہر اس بات پر ایمان رکھتے تھے جس کی اللہ کے

بارے میں خبر خود اللہ نے دی یا اس کے رسول ﷺ نے دی اور ان پر ان کا ایمان تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل سے پاک ہوتا تھا اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اور اس کی صفات میں کلام کو ایک ہی انداز سے لیتے تھے کیونکہ صفات میں کلام کرنا ذات میں کلام کرنے کی فرع ہے لہٰذا دونوں میں طریقہ یکساں ہے۔ جب ذات کا اثبات صرف اس کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو صفات کا اثبات بھی ان کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا نہیں۔ سلف اس کو اس طرح سے تعبیر کرتے رہے کہ صفات کو تاویل کئے بغیر اسی طرح بیان کرو جس طرح وہ نص میں وارد ہوئیں۔ جن لوگوں نے سلف کی بات کو نہیں سمجھا انہوں نے خیال کیا کہ اس تعبیر سے سلف کی غرض یہاں یہ تھی کہ معنی کے درپے ہوئے بغیر لفظ کو روایت کر دو حالانکہ یہ خیال باطل ہے کیونکہ ان کے قول میں یہاں جس تاویل کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد معنی کی حقیقت وکنہ اور کیفیت ہے)۔

ہم کہتے ہیں

علامہ خلیل ہراس کی یہاں دو باتیں قابل گرفت ہیں

1- وہ یہاں اپنے اور دیگر سلفیوں کے خلاف ہی کہہ گئے ہیں۔ یہ اس طرح کہ سلفی جب اللہ تعالیٰ کے لیے ید (ہاتھ) کے لفظ کو دیکھتے ہیں تو وہ اس سے ہاتھ کا ظاہری معنی لیتے ہیں یعنی اسی معنی میں جو انسان میں بھی پایا جاتا ہے (یعنی عضو و جزو) صرف ہاتھ کی شکل وصورت اور کیفیت کے علم کی اپنے سے نفی کرتے ہیں۔ لیکن خلیل ہراس یہاں اللہ تعالیٰ کے ید (ہاتھ کے معنی) کی کنہ وحقیقت کے علم کی بھی اپنے سے نفی کرتے ہیں۔ حالانکہ ید (ہاتھ) کی کنہ وحقیقت یہ ہے کہ وہ کسی زندہ ذات کا آلۂ جارحہ ہے)۔ اس صورت میں مطلب یہ بنا کہ ید (ہاتھ) کے کسی بھی معنی کی خواہ وہ حقیقی ہو یا تاویلی ہو تعیین کئے بغیر اور اسی طرح کیفیت (یعنی شکل وصورت) کی تعیین کئے بغیر اس صفت کو بیان کیا جائے حالانکہ یہ بعینہ وہ بات ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اشاعرہ و

ماتریدیہ کا عقیدہ ہی سلف کے موافق ہے۔

2- خلیل ہراس کی یہ عبارت دیکھیے:

''صحابہ وتابعین اللہ تعالیٰ کی ذات میں اور ان کی صفات میں کلام کو ایک ہی انداز سے لیتے تھے...... جب ذات کا اثبات صرف اس کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو صفات کا اثبات بھی ان کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا نہیں۔''

اس عبارت میں خلیل ہراس یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت کا ہمیں کچھ علم نہیں لیکن اس کے باوجود وہ اور دیگر سلفی اللہ تعالیٰ کی ذات کی بہت سی کیفیات ذکر کرتے ہیں جن کی تفصیل پیچھے ذکر ہوئی ہے۔

دوسرا نکتہ

علامہ عثیمین دعویٰ کرتے ہیں کہ صرف سلفی اہل السنۃ والجماعۃ ہیں۔

وہ لکھتے ہیں:

"اهل السنة والجماعة: اضافهم الى السنة لانهم متمسكون بها والجماعة لانهم مجتمعون عليها فان قلت: كيف يقول اهل السنة والجماعة لانهم جماعة فكيف يضاف الشئ الى نفسه؟

فالجواب ان الاصل ان كلمة الجماعة بمعنى الاجتماع فهى اسم مصدر، هذا فى الاصل ثم نقلت من هذا الاصل الى القوم المجتمعين وعليه فيكون معنى اهل السنة والجماعة اى اهل السنة والاجتماع سموا اهل السنة لانهم متمسكون بها وسموا اهّل الجماعة لانهم مجتمعون عليها

ولهذا لا تفترق هذه الفرقة كما افترق اهل البدع۔ نجد اهل البدع كالجهمية متفرقين والمعتزلة متفرقين والروافض متفرقين وغيرهم من اهل التعطيل متفرقون لكن هذه الفرقة مجتمعة على الحق وان كان قد يحصل بينهم خلاف لكنه خلاف لا يضر وهو خلاف لا يضلل احدهم الآخر به ....

وعلم من كلام المؤلف رحمه الله انه لا يدخل فيهم من خالفهم فى طريقتهم فالا شاعرة مثلا والما تريدية لايعدون من اهل السنة والجماعة فى هذه الباب لانهم مخالفون لما كان عليه النبى ﷺ واصحابه فى اجراء صفات الله سبحانه وتعالىٰ على حقيقتها، ولهذا يخطئ من يقول ان اهل السنة والجماعة ثلاثة سلفيون واشعريون وما تريديون فهذا خطأ

نقول كيف يكون الجميع اهل سنة وهم مختلفون؟ فماذا بعد الحق الا الضلال۔ وكيف يكونون اهل سنة وكل واحد يردّ على الآخر؟ هذا لا يمكن الا اذا امكن الجمع بين الضدين فنعم والا فلاشك ان احدهم وحده هو صاحب السنة۔ فمن هو؟ الاشعرية ام الما تريدية ام السلفية؟ نقول من وافق السنة فهو صاحب السنة ومن خالف السنة فليس صاحب سنة۔

فنحن نقول السلف هم اهل السنة والجماعة ولا يصدق الوصف على غيرهم ابدا والكلمات تعتبر بمعانيها۔ لننظر كيف نسمى من خالف السنة اهل سنة؟ لايمكن! وكيف ان نقول عن ثلاث طوائف مختلفة انهم مجتمعون؟ فاين الاجتماع: فاهل السنة والجماعة هم السلف (شرح العقيدة الواسطية ص 21,22)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ کی ترکیب میں نسبت واضافت ایک تو سنت کی طرف ہے کیونکہ یہ لوگ سنت وحدیث کو دلیل بناتے ہیں اور دوسرے جماعت کی طرف ہے کیونکہ سب سلفی اپنے عقیدے پر متفق ہیں۔

اگر تم یہ کہو کہ اہل السنۃ تو ایک جماعت کا نام ہے پھر اس کی طرف جماعت کی اضافت کیسے ممکن ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جماعت کے لفظ کا معنی اجتماع ہے اور یہ اسم مصدر ہے۔ یہ بات تو اصل کے اعتبار سے ہے۔ اس کے بعد پھر یہ لفظ اس گروہ کے معنی میں منتقل ہوا جو مجتمع ومتفق ہو۔ لہٰذا اہل سنت و جماعت کا مطلب ہوا اہل سنت واجتماع یعنی سنت و

اجتماع والے۔ غرض سلفی اہل سنت ہیں کیونکہ وہ سنت کو دلیل مانتے ہیں اور اہل جماعت بھی ہیں کیونکہ وہ سب اپنے عقیدے پر مجتمع ومتفق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ فرقہ اس طرح سے انتشار کا شکار نہیں ہوا جس طرح سے بدعتی انتشار کا شکار ہوئے مثلاً جہمیہ، معتزلہ، روافض اور اہل تعطیل سب ہی مزید کئی فرقوں میں تقسیم ہوئے لیکن سلفی حق پر جمع ہیں اگرچہ ان کے مابین کچھ اختلاف ہے لیکن اس اختلاف سے کچھ نقصان نہیں کیونکہ اس کے باوجود یہ آپس میں ایک دوسرے کو گمراہ نہیں کہتے ....

مؤلف (یعنی ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ) کے کلام سے معلوم ہوا کہ اہل سنت میں وہ لوگ داخل نہیں ہیں جو ان کے (یعنی سلفیوں کے) طریقے کے مخالف ہیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا شمار اہل سنت میں سے نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو ان کے حقیقی معنی پر جاری کرنے کا جو طریقہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کا رہا ہے یہ لوگ اس کے مخالف ہیں اور اسی لئے ابن تیمیہ ان لوگوں کو خطا پر بتاتے ہیں جو کہتے ہیں کہ اہل سنت میں سے اشاعرہ، ماتریدیہ اور سلفی یہ تینوں ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ سب یعنی اشاعرہ، ماتریدیہ اور سلفی اہل سنت میں سے کیسے ہوسکتے ہیں حالانکہ ان میں اختلافات ہیں اور حق کے سوا جو کچھ ہے وہ گمراہی ہے اور یہ تینوں اہلسنت کیسے ہوسکتے ہیں جبکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر اعتراض کرتا ہے۔ غرض ان تینوں کا اہل سنت میں سے ہونا اسی وقت ممکن ہے جب ایسی دو باتوں کو جمع کیا جا سکے جو ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لہٰذا ان میں سے صرف ایک ہی اہل سنت ہوسکتا ہے۔ اب وہ کون ہے؟ اشعریہ یا ماتریدیہ یا سلفی۔ ہم کہتے ہیں کہ ان میں سے جو بھی سنت کے موافق ہو وہی اہل سنت ہے اور جو سنت کے مخالف ہو وہ اہل سنت نہیں ہے۔

آگے ہم مزید کہتے ہیں کہ صرف سلفی ہی اہل سنت ہیں اور یہ لقب ان کے علاوہ کسی اور پر کسی طرح سے بھی منطبق نہیں ہوتا کیونکہ الفاظ کے استعمال میں اعتبار ان کے معنی کا ہوتا ہے۔ تو اب ہم دیکھیں کہ جو لوگ سنت کے مخالف چل رہے ہیں ان کو کیسے اہل سنت کہا جا سکتا ہے؟ یہ بالکل ممکن نہیں ہے۔ جن تین گروہوں کا آپس میں اختلاف

ہو وہ اکٹھے اور مجتمع کیسے سمجھے جا سکتے ہیں۔ ان کا اجتماع کہاں ہے؟ لہٰذا اہل السنۃ والجماعۃ تو صرف سلفی ہیں۔)

ہم کہتے ہیں

سلفیوں کے اس دعوے پر کہ صرف وہی اہل سنت ہیں علامہ عثیمین نے یہاں جو دلیل دی ہے کہ الجماعۃ سے مراد اجتماع والے ہیں اور سلفی سب اپنے عقیدے پر مجتمع و متفق ہیں یہ محض ان کی اختراع ہے۔ دیکھئے الجماعۃ کا ترجمہ دوسرے سلفی حضرات اس سے مختلف کرتے ہیں:

(i) عقیدہ طحاویہ کے قول نتبع السنۃ والجماعۃ کی شرح کرتے ہوئے ابن ابی العز جو کہ عقائد میں پکے سلفی ہیں لکھتے ہیں:

السنۃ طریقۃ الرسول ﷺ والجماعۃ: جماعۃ المسلمین و ھم الصحابۃ و التابعون لھم باحسان الی یوم الدین۔ (ص 430)

(ترجمہ: السنۃ سے مراد رسول اللہ ﷺ کا طریقہ ہے اور الجماعۃ سے مراد مسلمانوں کی جماعت ہے یعنی صحابہ اور قیامت تک صحابہ کے واقعی پیروکاروں کی جماعت ہے)۔

(ii) عقیدہ طحاویہ کی شرح کے مقدمہ میں شعیب ارنوط اور دکتور عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی لکھتے ہیں

یقول ابن تیمیۃ رحمہ اللہ و طریقتھم ای اھل السنۃ والجماعۃ ھی دین الاسلام..... لکن لما اخبر النبی ﷺ ان امتہ ستفترق علی ثلاث و سبعین فرقۃ کلھا فی النار الا واحدۃ و ھی الجماعۃ و فی حدیث عنہ ﷺ انہ قال ھم من کان علی مثل ما انا علیہ الیوم و اصحابی۔

(ترجمہ: ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں اہل السنۃ والجماعۃ کا طریقہ دین اسلام ہے..... لیکن جب رسول اللہ ﷺ نے بتایا کہ آپ کی امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی اور سب جہنم میں جائیں گے سوائے ایک کے جو کہ الجماعۃ ہے اور ایک اور حدیث میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا نجات پانے والے لوگ وہ ہوں گے جو اس طریقے پر ہوں

گے۔ جس پر آج میں اور میرے صحابہ ہیں۔ (ص 47)

تیسرا نکتہ

سلفیوں کو مولانا عبدالحلیم ویلوری رحمہ اللہ نے اپنے فتوے بنام توضیح الدلیل فی ابطال التشبیہ والتعطیل فی صفات الرب الجلیل۔ میں بدعتی اور خواہش پرست کہا اور مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری اور مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی رحمہم اللہ اور غیر مقلدین کے اکابر سید نذیر حسین دہلوی، ابو سعید محمد حسین لاہوری اور محمد شمس الحق عظیم آبادی رحمہم اللہ نے اتفاق کیا۔

ماقولکم فی فرقتین من المسلمین:

احدا هما تقول ان آیات الصفات و کذلك الاحادیث التی جاء ت فی بیان اوصافه تعالی من استوائه علی عرشه وفوقیته علیه و نزوله الی سماء الدنیا و قربه من عباده و دنوه منهم عشیة عرفة و غیرها مما اقربه السلف الصالح انه وصف وصف الله تعالیٰ به نفسه و وصف به رسوله ﷺ نومن بها کلها و نکل معرفة حقائقها المختصة بذاته تعالیٰ علیه و نفوض علم ماهیا تها اللائقة به تعالیٰ الیه من غیر تاویل و لاتشبیه ولا تعطیل۔ و نعتقد انه تعالیٰ منزه عن کیفیة البعد و الحد والاتصال و الانفصال والمسافة والحلول والاتحاد و العینیة المطلقة و عن الاعضاء والجوارح والابعاض والا جزاء و عن جمیع سمات الحدوث ولوازم الاجسام والا عراض۔ و نومن بکل ماورد به الکتاب والسنة من حقائقه و اوصافه تعالی علی وجه یلیق به لا کما نتخیل و نتعقل۔

فکما انه تعالیٰ مستو علی عرشه استواء یلیق به و انه فوق عرشه فوقیة تلیق به من غیر کیفیة اتصال بالعرش ولا کیفیة انفصال عنه کذلك هو تعالیٰ قریب من عباده قربا یلیق به من غیر کیفیة حلول ولا اتحاد ولا تشبیه بقرب الاجسام والا عراض...... و تقول هذه الفرقة الاولی ان حکم الاستواء والفوقیة و غیرهما من اوصافه تعالیٰ واحد لا فرق فیه و انها کلها تساق مساقا واحد

او هو ان نومن انه تعالیٰ موصوف بها علی ما یلیق بجناب قدسه و نزاهة ذاته جل و علا و لا نقول کیف ولا نشبه و لا نأول ولا نمثل ولا نعطل۔

(ترجمہ: مسلمانوں کے دو فرقوں کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں؟

ایک فریق (یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ پر مشتمل فریق) کہتا ہے کہ آیات صفات اور وہ احادیث جن میں اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً اس کے استواء علی العرش اور عرش پر اس کی فوقیت اور اس کا آسمان دنیا کی طرف نزول اور عرفہ کی شام کو اس کا بندوں کے قریب ہونا وغیرہ جن کا سلف صالحین نے اقرار کیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں خود ذکر کیا ہے یا ان کے رسول ﷺ نے بیان کیا ہے۔ ان سب پر ہمارا ایمان ہے، اور ان کی حقیقت جو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں ان کی معرفت کو ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور ان کی ماہیت جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو اس کے علم کو ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور ہم ان میں تاویل، تشبیہ اور تعطیل کچھ نہیں کرتے۔ اور ہم عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بعد، حد، اتصال، انفصال، مسافت، حلول، اتحاد کی کیفیات سے اور عین مخلوق ہونے سے، اور ان کے لیے اعضاء و جوارح اور ابعاض و اجزاء ہونے سے اور حدوث کے تمام تعلقات سے اور جسم کے لوازم سے اور اعراض سے سب سے پاک ہیں۔ اور کتاب وسنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے جو حقائق و اوصاف مذکور ہیں ہم ان پر اس طور سے ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں اس طرح سے نہیں جو ہماری عقل وخیال میں آتے ہیں۔

تو جیسے اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر اس استواء کے ساتھ مستوی ہیں جو ان کے لائق ہے اور ان کو اپنے عرش پر اس طرح فوقیت حاصل ہے جو ان کی شایان شان ہے، نہ عرش کے ساتھ اتصال کی کیفیت کے ساتھ اور نہ اس سے انفصال کی کیفیت کے ساتھ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسا قرب رکھتے ہیں جو ان کی شایان شان ہے۔ نہ اس میں حلول واتحاد ہے اور نہ جسموں کے اور اعراض کے قرب کے ساتھ تشبیہ ہے......

یہ پہلا فرقہ کہتا ہے کہ استواء، فوقیت اور دیگر اوصاف ان سب کا حکم ایک ہی ہے اس

میں کچھ فرق نہیں ہے اور ان سب میں ہمارے لیے صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ ہم ان پر اس طرح سے ایمان رکھتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں اور ان کی ذات جل وعلا کی تنزیہ برقرار رہتی ہے اور ہم کیفیت کے بارے میں کچھ نہیں کہتے ہیں اور تشبیہ، تاویل، تمثیل اور تعطیل سب سے ہی بچتے ہیں۔)

والفریق الثانی یزعم ان الفوقیة ثابتة له تعالیٰ بقید الانفصال عن العرش و عدم المماسة له بمعنی ان ذات الله خارج العالم فوق العرش منفصلا عن السطح الاعلی منه غیر مماس له بعیدا عن عباده و بینه تعالی و بین خلقه مسافة بعیدة ولا نفوض الفوقیة الی علم الله تعالیٰ بل هی معلومة لنا وهی من المحکمات۔ و اما الاستواء والید و الوجه و غیرها من هذا القبیل...... و تدعی هذه الفرقة الثانیة ان هذا هو مذهب السلف (ص 6-4)

ترجمہ: فریق ثانی (یعنی سلفی عقائد کا حامل) دعویٰ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت ہے عرش سے انفصال کے ساتھ اور عدم تماس کے ساتھ بایں معنی کہ اللہ کی ذات عالم سے خارج ہے اور عرش کے اوپر ہے اور اس میں بھی وہ عرش کی اوپری سطح سے جدا ہے ملا ہوا نہیں ہے اور اپنے بندوں سے دور ہے اور اللہ کے درمیان اور اس کی مخلوق کے درمیان بڑا فاصلہ ہے اور یہ دوسرا فرقہ فوقیت کو اللہ کے علم کے سپرد نہیں کرتا بلکہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ فوقیت کو جانتا ہے اور یہ محکمات میں سے ہے۔ رہا استواء اور ید، (ہاتھ) اور وجہ (چہرہ) وغیرہ تو یہ بھی اسی قبیل سے ہیں...... اور یہ فرقہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہی سلف کا مذہب ہے)۔

ان دو فریقوں کے عقائد نقل کرنے کے بعد یہ سوال ہے کہ:

افتونا ای الفریقین اثبت قولا و اصوب اعتقادا و اوفق للسلف الصالح و ایهما المصیب و ایهما المخطی۔

(ترجمہ: ہمیں بتائیے کہ ان دو گروہوں میں سے کس کا قول ثابت ہے اور کس کا اعتقاد درست ہے اور کون سلف صالح کے موافق ہے اور کون درست ہے اور کون خطا

پر ہے)۔

عبدالحلیم ویلوری رحمہ اللہ نے جواب میں یہ لکھا:

اعلم...... ان الفریق الاول اثبت قولا و اصوب اعتقادا و اوفق للسلف الصالح لا الفریق الثانی فانهم اهل بدعة و هوی (ص 8)...... ویظهر من التامل فی مذهب الفریق الثانی ان اعتقادهم مصنوع مرکب من عقائد فریقین مبتدعین من اهل البدع والاهواء فاخذوا کیفیة الانفصال فی الفوقیة من اعتقاد محمد بن هیضم الکرامی المبتدع و سلکوا مسلك الجهمیة و المعتزلة فیما سوی الفوقیة من الاستواء والید و الوجه والنزول وغیرها من الاوصاف الثابتة بالکتاب والسنة عند ائمة السلف و المحققین من الخلف۔ (ص 10)

(ترجمہ: جان لو کہ...... فریق اول یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کا قول ثابت ہے اور اس کا عقیدہ درست ہے اور وہی سلف صالح کے موافق ہے دوسرا فریق جو سلفی عقائد کا حامل ہے اس کا عقیدہ درست نہیں کیونکہ وہ تو بدعتی اور خواہش پرست ہے...... اور فریق ثانی کے عقائد پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس کے عقائد دو بدعتی جماعتوں کے عقائد سے مرکب ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت میں انفصال کی کیفیت کو اس نے بدعتی محمد بن ہیضم کرامی سے لیا اور فوقیت کے علاوہ دیگر عقائد یعنی استواء اور ہاتھ اور چہرے اور نزول وغیرہ وہ اوصاف جو سلف وخلف کے نزدیک قرآن وسنت سے ثابت ہیں ان میں اس نے جہمیہ اور معتزلہ کا طریقہ اختیار کیا ہے)۔

عبدالحلیم ویلوری رحمہ اللہ کے اس جواب سے جہاں مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری اور مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی رحمہم اللہ نے اتفاق کیا وہیں غیر مقلدین کے اکابر سید نذیر حسین دہلوی، ابوسعید محمد حسین لاہوری اور محمد شمس الحق عظیم آبادی نے بھی بھرپور اتفاق کیا۔

سید نذیر حسین صاحب نے اس جواب کی تائید میں لکھا:

جواب الفاضل الالمعی محمد عبدالحلیم الویلوری صحیح و الرای

نجیح لما علیه القدماء الصالحون من الصحابة و التابعین و المحدثین و المجتهدین و العلماء المتاخرین المحققین رضوان الله علیهم احمعین و تاویلات الفریق الثانی خلاف مسلك الاسلاف الکرام کما لا یخفی۔
(توضیح الدلیل فی ابطال التشبیه و التعطیل ص 201)

(ترجمہ: فاضل اور فہیم محمد عبدالحلیم ویلوری کا جواب صحیح ہے اور ان کی رائے درست ہے اور یہی صحابہ، تابعین، محدثین، مجتہدین اور متاخر و محقق علماء کا قول ہے اور دوسرے فریق کی تاویلات سلف صالحین کے مسلک کے خلاف ہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔)

مولانا محمد حسین لاہوری مدیر اشاعۃ السنہ النبویۃ لکھتے ہیں۔

لقد اجاد فیما افاد و اصاب فیما اجاب المجیب۔ (توضیح الدلیل ص 201)

(ترجمہ: مصنف نے عمدہ بات کہی ہے اور ان کا جواب درست ہے۔)

محمد شمس الحق عظیم آبادی لکھتے ہیں:

انی رایت هذه الرسالة فوجدت مضامینها صحیحة فلله در المولف اتی بتحقیقات شریفة و فوائد عجیبة ولا ریب ان مذهب الفریق الاول موافق للکتاب المقدس و السنة المطهرة و مذهب السلف فی آیات الصفات و احادیثها ترك الخوض فیها و امرارها علی ظواهرها من غیر تاویل ولا تشبیه ولا تکییف و هذا هو الطریق الاسلم۔ (توضیح الدلیل فی ابطال التشبیه و التعطیل ص 202)

(ترجمہ: میں نے یہ رسالہ دیکھا اور میں نے اس کے مضامین کو درست پایا۔ مصنف کی تحقیقات قابل قدر ہیں اور ان کے ذکر کردہ نکات خوب ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فریق اول کا عقیدہ کتاب الٰہی اور سنت مطہرہ کے موافق ہے۔ آیات صفات اور احادیث صفات کے بارے میں سلف کا مذہب یہ ہے کہ ان میں غور و خوض نہ کیا جائے اور تاویل، تشبیہ اور تکییف کے بغیر ان کو ان کے ظاہر پر ہی چلایا جائے۔ یہی طریقہ بہت زیادہ سلامتی والا ہے۔)

غیر مقلدین جو اپنے آپ کو اہلحدیث کہتے ہیں ذرا غور کریں کے وہ اپنے اکابر کے خلاف چلنے لگے ہیں۔ اور ان لوگوں کے عقائد کے حامل بن گئے ہیں جن کو ان کے اکابر بدعتی اور گمراہ کہتے تھے۔ دیکھئے موجودہ دور کے ایک سلفی ابو عبداللہ عادل غامدی نے یہ کتاب لکھی ہے:

التنبیهات الحلیة علی المخالفات العقدیة فی کتابی تحفة الاحوذی بشرح سنن الترمذی و عون المعبود شرح سنن ابی داؤد۔

تحفۃ الاحوذی غیر مقلدین کے بڑے عالم عبدالرحمٰن مبارک پوری کی ہے اور عون المعبود بھی ان کے ایک اور بڑے عالم محمد شمس الحق عظیم آبادی کی لکھی ہوئی ہے۔ ان دونوں کتابوں میں جو مندرج عقائد اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق ہیں ابو عبداللہ عادل صاحب نے ان کی نشاندہی کی ہے اور ان کو سلفیوں کے عقائد کے مخالف شمار کیا ہے۔

اسی طرح سلفیوں نے ابن حجر رحمہ اللہ کو بھی نہیں چھوڑا اور بخاری کی شرح فتح الباری میں انہوں نے جو باتیں اشاعرہ کے موافق کہی ہیں ان کی نشاندہی بھی کی جا رہی ہے اور ان کی تغلیط بھی کی جا رہی ہے۔

چوتھا نکتہ

وجہ (چہرہ)، ید (ہاتھ)، قدم، عین (آنکھ) اور ساق (پنڈلی) وغیرہ سے جو معنی سلفی لیتے ہیں وہ سلف صالحین سے منقول نہیں لیکن اس کے باوجود سلفی سلف صالحین کے اجماع کو اپنی دلیل بتاتے ہیں۔ علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

انه مخالف لاجماع السلف حیث انهم کلهم مجمعون علی ان المراد بالید الید الحقیقیة (شرح العقیدة الواسطیة ص 165)

(ترجمہ: اشاعرہ و ماتریدیہ جو تفویض یا تاویل کرتے ہیں ان کی بات اسلاف یعنی صحابہ و تابعین کے اجماع کے بھی مخالف ہے کیونکہ وہ سب اس پر متفق تھے کہ ید سے مراد ید حقیقی ہے۔)

اس دعوے پر علامہ عثیمین نے مخالفین کی طرف سے ایک اعتراض نقل کیا اور اس کا جواب دیا:۔

فان قال لك قائل اين اجماع السلف؟ هات لى كلمة واحدة عن ابى بكر او عمر او عثمان او على رضى الله عنهم يقولون ان المراد بيد الله اليد الحقيقية۔

اقول له: ائت لى بكلمة واحدة عن ابى بكر و عمر و عثمان و على وغيرهم من الصحابة والائمة من بعدهم يقولون ان المراد باليد القوة او النعمة۔

فلا يستطيع ان ياتى بذلك

اذا فلو كان عندهم معنى مخالفا لظاهر اللفظ لكانوا يقولون به ولنقل عنهم۔ فلما لم يقولوا به علم انهم اخذوا بظاهر اللفظ واجمعوا عليه۔

وهذه فائدة عظيمة وهى انه لم ينقل عن الصحابة ما يخالف ظاهر الكتاب والسنة۔فانهم لايقولون بسواه لانهم الذين نزل القران بلغتهم و خاطبهم النبى ﷺ بلغتهم فلا بد ان يفهموا الكتاب والسنة على ظاهرهما۔ فاذا لم ينقل، عنهم مايخالفه كان ذلك قولهم (شرح العقيده الواسطية ص 165)

(ترجمہ: اگر کوئی کہے کہ یہ بتاؤ سلف (یعنی صحابہ) کا اجماع کہاں ہوا؟ حضرات ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم ان میں سے کسی ایک ہی کا یہ قول لاؤ کہ اللہ کے ید سے مراد حقیقی ید اور حقیقی ہاتھ ہے۔

میں (عثیمین ان مطالبہ کرنے والوں کو) جواب میں کہتا ہوں کہ تم ہی حضرات ابوبکر وعمر وعثمان وعلی اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ کا اور ان کے بعد کے ائمہ کا یہ قول لاؤ کہ ید (ہاتھ) سے مراد قوت یا نعمت ہے۔تم ایسا کوئی قول نہ لاسکو گے۔ کیونکہ اگر ان کے نزدیک لفظ کے ظاہری معنی سے ہٹ کر معنی ہوتا تو وہ ضرور اس کو ذکر کرتے اور ان سے ضرور نقل بھی ہوتا۔ جب صحابہ ودیگر ائمہ نے ایسی بات نہیں کی تو معلوم ہوا کہ انہوں نے لفظ کے ظاہری معنی کو لیا اور اس معنی پر وہ سب متفق ہوئے۔

یہ بات کہ صحابہ سے کتاب وسنت کے ظاہری معنی سے ہٹ کر کوئی معنی منقول نہیں ہے کیونکہ انہوں نے اس کے سوا اور کچھ نہیں کہا بڑی مفید ہے۔اس لئے کہ قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا اور نبی ﷺ نے ان کو ان ہی کی زبان میں خطاب کیا تو ضروری ہے کہ انہوں نے قرآن وسنت کے ظاہری معنی ہی سمجھے ہوں گے۔ اور جب ان سے ظاہری معنی سے ہٹ کر مختلف معنی منقول نہیں تو ظاہری معنی ہی ان کا قول ہوا۔)

ہم کہتے ہیں

اس بات کے دو جواب ہیں:

1- حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے تاویل بھی منقول ہے۔علامہ قرطبی اپنی تفسیر میں نقل کرتے ہیں۔

i- وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِاَيْدٍ اى بقوة و قدرة

ii- وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ اى و يبقى الله فالوجه عبارة عن وجوده و ذاته سبحانه

iii- يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ اى عن كرب شديد

iv- يَا حَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُ فِىْ جَنْبِ اللّٰهِ اى تركت من طاعة الله وامر الله۔ (اهل السنة الاشاعره ص 113)

ان مقامات میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے جو تاویل مذکور ہے وہ اس طرح سے ہے کہ ید سے مراد قوت وقدرت ہے، وجہ سے مراد اللہ تعالی کی ذات اور وجود ہے، ساق سے مراد شدید کرب ہے اور جنب اللہ سے مراد اللہ کا امر اور اس کی اطاعت ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ صحابہؓ سے ظاہری معنی کے علاوہ کچھ منقول نہیں ہے غلط بات ہے۔

2- اللہ تعالی کی ذات کیلئے اعضاء واجزاء کا ہونا خلاف ظاہر ہے کیونکہ ایک تو عقیدہ طحاویہ میں ہے کہ تعالیٰ عن ...... الارکان و الاعضاء والا دوات (یعنی اللہ تعالی اس سے بلند ہیں کہ ان کے ارکان یا اعضاء یا آلات ہوں)۔ دوسرے ارشاد خداوندی

لَیۡسَ کَمِثۡلِهٖ شَیۡءٌ (یعنی اللہ کی مثل کوئی شے نہیں ہے) میں کلام مطلق ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مثل وہ شے بھی نہیں جس کی ذات کے متعدد اور مختلف اجزاء ہوں۔ اس کا مطلب ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اجزاء پر مشتمل نہیں ہے لیکن سلفی اس ظاہر کے خلاف ذات کے اجزاء تو مانتے ہیں اگرچہ ان کو اجزاء کہتے نہیں ہیں۔ جو دعویٰ خلاف ظاہر ہو اس کے لئے دلیل ضروری ہے۔ لہٰذا اپنے دعوے پر سلفیوں کو مثبت دلیل دینا ضروری ہے، اشاعرہ و ماتریدیہ سے دلیل مانگنا ضابطہ کے خلاف ہے جو ظاہر کے مطابق دعویٰ کرتے ہیں کہ ید اور وجہ وغیرہ سے ذات کے اجزاء مراد نہیں بلکہ صفات مراد ہیں۔

پانچواں نکتہ

(i) ایک حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لایجمع الله هذه الامة على ضلالة ابدا۔ قال يد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فی النار (حدیث نمبر 154 شرح اصول اعتقاد اهل السنة لالكائی) اللہ تعالیٰ اس امت کو گمراہی پر کبھی بھی جمع نہ کرے گا۔ اللہ کا ہاتھ جماعت (مسلمین) کے ساتھ ہوتا ہے لہٰذا سواد اعظم کی پیروی کرو کیونکہ جو مسلمان (کی جماعت) سے الگ ہوا وہ جہنم کی آگ میں ڈالا گیا۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ امت کا سواد اعظم یعنی بڑا حصہ حق پر رہے گا لہٰذا اس کا طریقہ اختیار کرو اور اس سے الگ نہ ہو۔ اللہ کی مدد بھی سواد اعظم کے ساتھ ہوتی ہے۔

سواد اعظم کا مصداق اشاعرہ اور ماتریدیہ رہے ہیں جب کہ سلفی ہمیشہ اقل قلیل ہی رہے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے سلفیوں کی تاریخ کے باب میں حوالوں سے ثابت کیا ہے۔

پیچھے ہم علامہ عثیمین کا یہ حوالہ نقل کر چکے ہیں ثم جاء شیخ الاسلام ابن تیمیة رحمه الله تعالیٰ و الذی ظهر رحمه الله فی وقت قل فیه و استغرب من هو علی منهج اهل السنة و الجماعة فضلا عن وجود من یظهر بذلك۔ (ترجمہ: پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا دور آیا اور وہ بھی ایسے وقت میں کہ سلفی قلیل تھے اور غیر

معروف ہو چکے تھے، کوئی ایسا نہ تھا جو سلفیوں کے عقائد کا برملا اظہار کرتا ہو۔)

غرض سلفی سواد اعظم ہونے کے اعتبار سے بھی اہل سنت نہیں ہیں۔ سلفیوں کی اس دور میں جو معتد بہ تعداد نظر آ رہی ہے تو وہ سعودی عرب کی حکومت کی وجہ سے ہے جو سلفیوں کے مذہب کو پال پوس رہی ہے اور برصغیر کے غیر مقلد بھی اس سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ اس کے باوجود سلفی اب بھی اقل قلیل ہیں۔

(ii) ایک اور حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی اور سوائے ایک کے سب جہنم میں جائیں گے۔ کسی کے پوچھنے پر کہ وہ فرقہ کونسا ہے آپ ﷺ نے فرمایا:

الذی انا علیه و اصحابی (یعنی جس پر میں ہوں اور میرے صحابہ ہیں)۔

اسی حدیث کی بنیاد پر اہل السنۃ والجماعۃ کا نام ملا جس کا مطلب ہے رسول اللہ ﷺ کی سنت پر اور صحابہ کے طریقے پر چلنے والے لوگ۔ یہی لوگ سواد اعظم بھی ہیں اور یہی لوگ جماعت مسلمین کہلانے کے حقدار ہیں جن کے ساتھ اللہ کا ہاتھ یعنی اس کی مدد ہے۔

علامہ عثیمین نے اہل السنۃ والجماعۃ کا مطلب بھی غلط بتایا ہے۔ انہوں نے جماعت سے مراد اجتماع بتایا ہے جس کی کوئی دلیل اسلاف میں نہیں ملتی اور مذکورہ بالا حدیث کو انہوں نے عمداً نظر انداز کیا ہے۔

خلیل ہراس بھی عثیمین والی بات نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں:

والجماعة فی الاصل قوم مجتمعون والمراد بهم هنا سلف هذه الامة من الصحابة والتابعین الذین اجتمعوا علی الحق الصریح من کتاب الله وسنة رسوله ﷺ (شرح العقیدة الواسطیة ص 17)

(ترجمہ: اصل لغت میں جماعت سے مراد وہ لوگ ہیں جو اکٹھے ہوں۔ البتہ یہاں ان سے مراد صحابہ و تابعین ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول کے بیان کردہ صریح حق پر اکٹھے ہیں۔)

چھٹا نکتہ

علامہ عثیمین نے اہل السنۃ والجماعۃ میں الجماعۃ کی جو تفسیر کی ہے اس کے مطابق بھی سلفی اہل السنۃ سے خارج ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اہل الجماعۃ کا مطلب ہے اہل اجتماع یعنی جن کا آپس میں کچھ بڑا اختلاف نہ ہو حالانکہ خود ان میں خاصا اختلاف ہے مثلاً

i- بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش پر بیٹھے ہیں اور بعض کہتے ہیں اس پر بغیر بیٹھے عرش کے اوپر ہیں۔

ii- آسمان دنیا کی طرف نزول کے وقت کچھ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے عرش خالی ہو جاتا ہے، کچھ کہتے ہیں کہ عرش خالی نہیں ہوتا اور کچھ حضرات توقف کرتے ہیں۔ پھر جو حضرات کہتے ہیں کہ عرش خالی ہو جاتا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تو عرش سے بھی بہت بڑے ہیں اگر ان کے لئے حد بھی مانی جائے تو وہ آسمان دنیا پر کیسے سماتے ہیں۔ کیا ان کی ذات سکڑ جاتی ہے۔ اور اگر وہ نزول کے باوجود عرش پر بھی ہوتے ہیں تو کیا ان کی ذات میں پھیلاؤ آجاتا ہے۔ مزید بریں جو لوگ کہتے ہیں کہ عرش خالی ہو جاتا ہے ان پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ رات کا آخری تہائی حصہ تو کبھی کسی جگہ ہوتا ہے کبھی کسی جگہ کرہ ارض پر تو یہ سلسلہ چلتا ہی رہتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا عرش تو مستقل خالی ہی رہتا ہوگا۔ علامہ عثیمین نے اس کا جواب دینے کی ناکام کوشش کی ہے جس کو ہم نے ایک دوسری جگہ بیان کیا ہے۔

iii- اللہ تعالیٰ جب عرش پر بیٹھے ہوں تو بعض سلفی کہتے ہیں کہ چار انگل کی جگہ بھی باقی نہیں رہتی اور بعض کہتے ہیں کہ بس چار انگل کے برابر جگہ باقی رہ جاتی ہے۔

اس کے برعکس اشاعرہ و ماتریدیہ کا آپس میں کوئی قابل ذکر اختلاف نہیں۔ ان دونوں کے درمیان چند گنتی کے اختلاف ہیں جن کی حقیقت نزاع لفظی سے زیادہ نہیں ہے اور وہ ان کی وجہ سے ایک دوسرے پر رد نہیں کرتے۔ رہی یہ بات کہ سلفی بھی آپس میں ایک دوسرے پر رد نہیں کرتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اقل قلیل ہیں۔

اگر وہ ایک دوسرے پر رد کرنے لگیں تو ان کی حیثیت کچھ باقی نہیں رہتی اس لئے وہ مداہنت سے کام لیتے ہیں۔

ساتواں نکتہ

اس امت کے بڑے بڑے افراد مثلاً خطابی، نووی، ابن حجر عسقلانی، عز بن عبدالسلام، قرطبی، غزالی، مجدد الف ثانی اور ولی اللہ دہلوی اور لاکھوں دیگر اکابر امت رحمہم اللہ اور ان کے ساتھ امت کے عوام کی بڑی اکثریت سلفیوں کی رو سے اہل سنت سے خارج اور گمراہ قرار پاتے ہیں اور سلفیوں نے یہ کہنے کی جرأت بھی شروع کر دی ہے۔ بلکہ بعض سلفیوں کے مطابق تو یہ کافر قرار پاتے ہیں یہ بات بھی سلفیوں کی گمراہی کی دلیل ہے۔

آٹھواں نکتہ

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں مسائل اعتقادیہ کا ضابطہ تحریر کرتے ہیں جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اہل سنت اور بدعتی جماعتوں میں امتیاز کیسے ہوتا ہے۔

وليست "السنة" اسما فى الحقيقة لمذهب خاص من الكلام، ولكن المسائل التى اختلف فيها أهل القبلة، وصاروا لأجلها فرقاً متفرقة، و أحزابا متحزبة، بعد انقيادهم لضروريات الدين على قسمين:

(1) قسم نطقت به الآيات، وصحت به السنة، وجرى عليه السلف من الصحابة و التابعين، فلما ظهر إعجاب كلٍّ ذى رأى برأيه، و تشعبت بهم السُّبُل، اختار قوم ظاهر الكتاب و السنة، و عضُّوا بنواجذهم على عقائد السلف، ولم يبالوا بموافقتها للأصول العقلية، ولا لمخالفتها لها فإن تكلموا بمعقول فلالزام الخصوم والرد عليهم، أو لزيادة الطمأنينة، لا لاستفادة العقائد منها، و هم أهل السنة۔

وذهب قوم إلى التأويل والصرف عن الظاهر، حيث خالفت الأصول العقلية بزعمهم، ؛تكلموا بالمعقول لتحقُّق الأمر و تبيُّنِهِ على ما هو عليه۔

فمن هذا القسم: سؤال القبر، ووزن الأعمال، والمرور على الصراط، والروية، و كرامات الأولياء، فهذا كلُّه ظهر به الكتاب والسنة، و جرى عليه السلف، ولكن ضاق نطاق المعقول عنها بزعم قوم فأنكروها أو أوَّلُوها۔

وقال قوم منهم: آمنا بذالك و إن لم ندر حقيقته، ولم يشهد له المعقولُ عندنا۔

و نحن نقول: آمنا بذالك كله على بينة من ربنا، و شهد له المعقولُ عندنا۔

(2) وقسم لم ينطق به الكتابُ، ولم تستفض به السنة، ولم يتكلم فيه الصحابة، فهو مَطْوِى على غِره، فجاء ناس من أهل العلم فتكلموا فيه، و اختلفوا او كان خوضهم فيه:

(الف) إما استنباطا من الدلائل النقلية كفضل الأنبياء على الملائكة، و فضل عائشة على فاطمة رضى الله عنهما۔

(ب) و إما لتوقف الأُصولِ الموافقةِ للسنّةِ عليه، و تعلُّقها به بزعمهم كمسائل الأمور العامة و شيئ من مباحث الجواهر والأعراض: فإن القول بحدوث العالم يتوقف على إبطال الْهَيُوْلى واثباتِ الجزءِ الذى لا يَتَجَزّى، والقول بخلق الله تعالىٰ العالم بلا واسطة يتوقف على إبطال القضية القائلة بأن الواحد لا يصدُرعنه إلَّا الواحد والقول بالمعجزات يتوقف على أنكار اللزوم العقلى بين الأسباب و مُسَبَّبَاتهَا، والقول بالمعاد الجسمانى يتوقف على أمكان إعادة المعدوم، إلى غير ذلك مما شَحَنُوا به كُتُبَهُم۔

(ج) وإما تفصيلا و تفسيراً لما تَلَقَّوه من الكتاب والسنة، فاختلفوا فى التفصيل والتفسير بعد الاتفاق على الأصل۔

كما اتفقوا على إثبات صِفَتَى السمع والبصر، ثم اختلفوا: فقال قوم هما

صفتان راجعتان إلى العلم بالمسموعات والمبصَرات، وقال آخرون هما صفتان على حِدَتِهِمَا۔

وكما اتفقوا على أن الله تعالى حى، عليم، مريد، قدير، متكلم، ثم اختلفوا: فقال قوم إنما المقصود إثباتُ غاياتِ هذه المعانى من الآثار والأفعال، و أن لَّا فرقَ بين هذه السبع و بين الرحمة والغضب والحود فى هذا، وأن الفرق لم تثبته السنة وقال قوم: هى أمور موجودة قائمة بذات الواجب۔

واتفقوا على إثبات الاستواء على العرش، والوجه، والضحك، على الحملة ثم اختلفوا فقال قوم: إنما المرادُ معانٍ مناسِبَةٌ: فالا ستواء هوالاستيلاء، والوجه الذات: وَطَوَاهَا قوم على غرها، وقالوا: لأ ندرى ماذا أريد بهذه الكلمات؟

وهذا القسمُ لستُ أُستَصِح تَرفَع إحدَى الفِرقتين على صَاحِبَتِهَا بأنها على السنة، كيف ؟ وإن أريد قُحُّ السنةِ فهو تركُ الخوض فى هذه المسائل رأسا، كما لم يَخُض فيها السلفُ۔

ولَمَّا أن مَسَّتِ الحاجةُ إلى زيادة البيان، فليس كلُّ ما استنبطوه من الكتاب والسنة صحيحاً أو راجحًا، ولا كلُّ ما حسِبَه هؤلاء متوقفا على شئ مسلَّمَ التوقف، ولا كلُّ ما أو حبوا ردَّه مسلم الردُ ولا كلُّ ما حسِبَه هؤلاء متوقِّفًا على شئ مسلَّمُ التوقف، ولا كلُّ ما أوجبوا ردَّه مسلَّمُ الردُّ، ولا كلُّ ما امتنعوا من الخوض فيه اسْتِصْعابًا له صَعْبًا فِي الحقيقة، ولا كلُّ ما جاؤا به من التفصيل والتفسير أحَقُّ مما جاء به غيرُهم۔

ولِمَا ذكرنا من أن كونَ الإنسان سُنيا معتبرٌ بالقسم الآول دون الثانى، ترى علماءَ السنة يختلفون فيما بينهم فى كثير من الثانى، كالأشاعرة والماتريدية، و ترى الحُذّاق من العلماء فى كل قَرْن لَا يَحْتَجِزُوْن من كل دقيقة لا تخالفها السنة و إن لم يقل بها المتقدمون۔

اس عربی عبارت کا حاصل ترجمہ یوں ہے:

وہ عقائد جو ضروریات دین میں سے ہیں ان کے علاوہ عقائد کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم

وہ عقائد جن کا ذکر قرآن وصحیح احادیث میں ہے اور جن کو سلف صالحین یعنی صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم نے اختیار کیا مثلاً قبر میں منکر نکیر کا سوال کرنا، قبر کا عذاب، وزن اعمال، پل صراط، رویت باری تعالیٰ اور اولیاء کی کرامتیں۔ ان عقائد میں مسلمانوں کا مندرجہ ذیل اختلاف ہوا:

i- بعض نے قرآن وسنت کے ظاہر کو اور سلف صالحین کے اختیار کو لیا اور اس کی پروا نہیں کی کہ وہ اس زمانے کے عقلی اور سائنسی اصول اور ضابطوں کے مخالف ہیں یا موافق ہیں۔ انہوں نے ان عقائد میں عقل کا استعمال کیا تو صرف مزید اطمینان کے لیے اور فریق مخالف پر رد کرنے کے لیے اس لیے نہیں کہ اس سے عقائد ایجاد کریں۔ یہ لوگ اہل السنۃ والجماعۃ ہیں۔

ii- بعض نے جب اپنی عقل اور سمجھ کے مطابق ان مذکورہ بالا باتوں کے ظاہری معنی کو اپنے دور کے عقلی اور سائنسی اصول کے خلاف پایا تو انہوں نے یا تو ان کا انکار کیا یا ان کے ظاہر کو چھوڑ کر تاویل کو اختیار کیا تا کہ بات کھل جائے اور اصل معنی سامنے آ جائے۔ یہ لوگ اہل سنت سے الگ بدعتی فرقے ہوئے مثلاً معتزلہ، مرجۃ، جہمیہ اور کرامیہ وغیرہ۔

دوسری قسم:

وہ عقائد جن کا ذکر قران اور مشہور حدیثوں میں نہ ہو اور سلف صالحین میں بھی ان کا ذکر نہ ملتا ہو۔ ان کی پھر مختلف اقسام ہیں:

i- دلائل نقلیہ سے ان کا استنباط کیا گیا ہو، مثلاً فرشتوں پر انبیاء کی فضیلت۔

ii- وہ امور جن پر قطعی عقائد موقوف ہوں مثلاً حدوث عالم موقوف ہے ہیولی کے بطلان پر اور جزو لایتجزی کے ثابت ہونے پر اور معجزات کا ثبوت موقوف

ہے اس بات کو ماننے پر کہ سبب ومسبب کے درمیان لزوم عادی ہے عقلی نہیں۔

iii- قران وسنت میں مذکور عقائد کی تفسیر وتفصیل کرنے میں جو باتیں ثابت ہوں مثلاً:

ا۔ اللہ تعالیٰ کے لیے سمع وبصر کے صفات ہونے پر اتفاق کے بعد ان کی تفسیر میں اختلاف ہوا۔ بعض کہتے ہیں کہ ان سے مراد مسموعات ومبصرات کا علم ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ان سے مستقل صفات مراد ہیں۔

ب۔ اللہ تعالیٰ کا حی، علیم، مرید، قدیر اور متکلم ہونے پر اتفاق کے بعد ان کا مطلب بعض نے یہ لیا کہ یہ مستقل صفات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور بعض نے کہا کہ ان سے مراد ان کی غایتیں اور اثرات ہیں اور (سمیع وبصیر سمیت) ان سات میں اور رحمت وغضب وجود میں مذکور مراد کے اعتبار سے کچھ فرق نہیں ہے۔

ج۔ اللہ تعالیٰ کے لیے استواء علی العرش، وجہ (چہرہ) اور ضحک (ہنسنے) کے ثابت ہونے پر اتفاق کے بعد ان کو بعض نے صفات کہا جن کی مراد معلوم نہیں اور بعض نے کہا کہ ان سے ان کے مناسب معنی مراد ہیں مثلاً استواء سے مراد استیلاء وغلبہ اور وجہ سے ذات مراد ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”میں اس دوسری قسم میں کسی ایک فرقہ کو اہل السنۃ ہونے میں دوسرے پر فائق نہیں سمجھتا ورنہ جہاں تک خالص سنت ہونے کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ ان مسائل میں کچھ غور وفکر نہ کیا جائے جیسا کہ اسلاف کا طریقہ تھا۔“

غرض اصل صفت کو مان لینے کے بعد تفصیل وتفسیر میں اختلاف سے آدمی اہل سنت سے خارج نہیں ہوتا اور دونوں فریق اہل سنت میں سے شمار ہوں گے۔ اسی طرح استنباط سے اور موقوف علیہ ہونے سے جو عقیدہ حاصل ہو اس کا اگر کوئی انکار کرے تو وہ بھی اہل سنت سے خارج نہیں ہوتا۔

مذکورہ ضابطہ کی رو سے سلفیوں کے عقائد کی تحقیق

مذکورہ بالا ضابطہ کو جان لینے کے بعد اب ہم سلفیوں کے عقائد کو اس ضابطہ پر پرکھتے ہیں:

قرآن وحدیث میں جو صفات متشابہات وارد ہوئی ہیں سلفی ان کو مانتے ہیں اور ان کا انکار نہیں کرتے۔ البتہ ان کی تفصیل وتفسیر میں انہوں نے اشاعرہ و ماتریدیہ سے اختلاف کیا ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ان کے ظاہری معنی کو اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید سمجھ کر ان کے متقدمین ان کا معنی اللہ تعالیٰ کو تفویض کرتے ہیں اور ان کے متاخرین بھی تفویض کرنے کو اصل سمجھتے ہیں لیکن عوام کے عقائد کے تحفظ کی خاطر ایسی تاویل کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہو۔ سلفی حضرات صفات متشابہات کا ظاہری معنی لیتے ہیں اور مخلوق سے مشابہت کی نفی کرنے کے لیے ان صفات کی کیفیت اور شکل وصورت کو مخلوق کی صفات کی کیفیت سے مختلف بتاتے ہیں اور صرف اس کی تفویض اللہ کو کرتے ہیں۔

اس ضابطہ کی رو سے سلفی حضرات بظاہر اہل السنۃ میں سے نظر آتے ہیں کیونکہ وہ اصل صفات کو مانتے ہیں پھر ان کی تفصیل وتفسیر میں اختلاف کرتے ہیں لیکن مندرجہ ذیل تین وجوہ اس کے مخالف ہیں:

i- شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اختلاف کی جو صورتیں ذکر کی ہیں ان میں سلفیوں کے عقیدے کو ذکر نہیں کیا۔

ii- شاہ صاحب رحمہ اللہ نے سلف صالحین کا جو خالص سنت طریقہ بتایا ہے وہ بھی سلفیوں کے طریقے کی ضد ہے۔

iii- صفات متشابہات میں سلفیوں کا عقیدہ مشبہہ اور کرامیہ کے موافق ہے جس کو ہم شروع میں ذکر کر چکے ہیں اور مشبہہ اور کرامیہ بدعتی فرقے ہیں جو سلفیوں کی مثل تشبیہ کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے ہمارے ہاتھ کی طرح نہیں۔

نواں نکتہ

ایک حدیث کے تحت یہ گنجائش بھی نکلتی ہے کہ سلفیوں کو اہل السنۃ والجماعۃ میں سے شمار کیا جائے۔ حضرت شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:

وقوم نقصت عقولهم كا كثر الصبيان والمعتوهين والفلاحين والارقاء و كثير يزعمهم الناس انهم لا باس بهم و اذا نقح حالهم عن الرسوم بقوا لا عقل لهم فاولئك يكتفى من ايمانهم بمثل ما اكتفى رسول الله ﷺ من الجارية السوداء سألها اين الله فاشارت الى السماء۔ انما يراد منهم ان يتشبهوا بالمسلمين لئلا تتفرق الكلمة۔ (ص 117)

(ترجمہ: کچھ لوگ وہ ہیں جن کی عقلیں ناقص ہیں مثلاً اکثر بچے، کم عقل لوگ، کسان اور غلام وغیرہ جن کے بارے میں لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ ٹھیک ٹھاک ہیں لیکن جب رسم ورواج سے ہٹ کر ان کے حالات کی تحقیق کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں تو عقل ہی نہیں ہے۔ ان کے ایمان وعقائد میں اتنے پر اس طرح اکتفا کیا جائے گا جس طرح رسول اللہ ﷺ نے اکتفا کیا تھا جب آپ نے ایک حبشن باندی سے پوچھا اللہ کہاں ہے؟ تو اس نے اشارہ کیا کہ آسمان پر ہیں۔ اس کے اس جواب کو نبی ﷺ نے اس کے مومن ہونے میں کافی سمجھا کیونکہ اس قسم کے لوگوں سے اس سے زیادہ توقع نہیں کی جاسکتی۔ ان لوگوں سے صرف اتنا مطالبہ ہے کہ یہ مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اختیار کریں تاکہ امت کا شیرازہ نہ بکھرے)۔

ہم کہتے ہیں:

سلفیوں کے ساتھ مسئلہ یہ ہے کہ ان میں ابن تیمیہ، ابن قیم، خلیل ہراس، عثیمین اور عطاء اللہ حنیف جیسے علم وعقل والے بھی ہیں لیکن صفات متشابہات میں انہوں نے کم عقل اور جاہل لوگوں کے طریقے کو اختیار کیا ہے جو ان جیسوں سے قبول کیا جانا متصور نہیں۔

امام رازی رحمہ اللہ جو متاخرین اشاعرہ میں سے ہیں اور جن کی صفات متشابہات کی تاویل میں اساس التقدیس کے نام سے ایک کتاب ہے علامہ عثیمین نے ان کی طرف

منسوب ایک قول کو ذکر کیا:

انی اتمنی ان اموت علی عقیدة عجائز نیسابور۔ (شرح العقیدة الواسطیه ص 45)

(ترجمہ: میں تمنا کرتا ہوں کہ میری موت نیشاپور کی (ان پڑھ) بوڑھیوں کے عقیدے پر ہو)......

امام رازی رحمہ اللہ کی طرف یہ قول اس وجہ سے منسوب کیا گیا ہے کہ وفات کے وقت ان کو احساس ہوا کہ ان کی کی ہوئی تاویلیں سب بیکار ہیں اور شیطان سے نجات اسی صورت میں ہے کہ وہ اپنی تمام عقلیات سے تائب ہو کر جاہل اور ان پڑھ بوڑھی عورتوں کے عقیدے پر آ جائیں جس کی کوئی دلیل نہ ہو اور جو اپنی کم عقلی اور جہالت کی وجہ سے صفات کے ظاہری معنی سے تجاوز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔

امام رازی رحمہ اللہ کی طرف منسوب یہ واقعہ درست ہے یا نہیں اس کی بحث کو چھوڑ کر ہم سمجھتے ہیں کہ سلفیوں کے اس طرز فکر پر دو طرح سے کلام ہو سکتا ہے:

1- حبشن باندی اور اس جیسے کم علم اور کم عقل لوگوں کو جو رخصت و سہولت دی گئی ہے وہ اصحاب علم و عقل کے لیے نہیں ہے۔ اسی وجہ سے جب حضرت علی ؓ سے پوچھا گیا کہ اللہ کہاں ہیں؟

قیل لعلی ؓ این الله؟ فقال ان الذی این الاین لا یقال این فقیل له کیف الله؟ فقال ان الذی کیف الکیف لا یقال له کیف۔ (التبصیر فی الدین ص 138)

(ترجمہ: حضرت علی ؓ نے فرمایا کہ جس نے این (مکان) کو پیدا کیا اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ کہاں یعنی کس این و مکان میں ہے۔ اسی طرح حضرت علی ؓ سے پوچھا گیا کہ اللہ کی کیفیت کیا ہے؟ اس پر حضرت علی ؓ نے فرمایا جس ذات نے کیفیت کو پیدا کیا خود اس کی کیفیت کا سوال نہیں کرتے۔)

2- رسول اللہ ﷺ نے باندی کے جواب کو قبول فرمایا۔ اگر کوئی صاحب علم و عقل اپنے علم و عقل سے قطع نظر کر کے اخلاص کے ساتھ اس کم علم اور کم عقل باندی کا

سا عقیدہ رکھے تو جہنم سے نجات دلانے میں تو شاید یہ اس کو بھی مفید ہو لیکن پھر یہ علم و عقل کی بات تو نہ رہی۔

دسواں نکتہ

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ نے ابن تیمیہ کو جو کہ سلفیوں کے امام ہیں اہل سنت میں سے کہا ہے اور ان کو ولی شمار کیا ہے۔

(i) شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ بارہویں صدی ہجری کے وسط میں تحصیل علم حدیث کی خاطر مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو وہاں بقول مولانا ابو الکلام آزادؒ:

ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ دونوں کی کتابیں حضرت شیخ ابراہیم کورانی (متوفی 1101ھ) والد شیخ ابو طاہر کردی (استاذ حدیث شاہ صاحب) کی وسعت نظر و بلندی مشرب کی وجہ سے ان کے مطالعہ میں رہ چکی تھیں (تذکرہ بحوالہ حیات شیخ الاسلام۔ حاشیہ ص 6)

(ii) شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں

وعلی هذا الاصل اعتقادنا فی شیخ الاسلام ابن تیمیه رحمه الله تعالیٰ فانا قد تحققنا من حاله انه عالم کتاب الله و معانیه اللغویة والشرعیة و حافظ لسنة رسول الله ﷺ و اثار السلف عارف بمعانیهما اللغویة والشرعیة، استاذٌ فی النحو واللغة، محررٌ لمذهب الحنابلة فروعه واصوله، فائق فی الذکاء ذولسان و بلاغة فی الذب عن عقیدة اهل السنة، لم یؤثر عنه فسق ولا بدعة اللّٰهمّ الا هذه الامور التی ضُیّق علیه لا جلها ولیس شیئ منها الا و معه دلیله من الکتاب والسنة واثار السلف فمثل هذا الشیخ عزیز الوجود فی العلم۔ (ضمیمه دراسات اللبیب)

(ترجمہ: اسی بنیاد پر ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے بارے میں عقیدہ رکھتے ہیں، ہم پر ان کے حالات سے ثابت ہو چکا ہے کہ وہ کتاب اللہ کے عالم اس کے لغوی اور شرعی معانی سے بخوبی واقف، نحو و لغت میں ماہر، مذہب حنابلہ کے فروع و اصول کی تنقیح و تدوین کرنے والے، ذکاوت میں یگانہ، بڑے زبان آور اور عقیدہ اہل سنت کی حمایت و مدافعت میں بڑے فصیح و بلیغ تھے، ان سے کوئی فسق یا بدعت کی بات ثابت نہیں بس یہی

چند مسائل ہیں جن کے بارے میں ان کے ساتھ سختی کی گئی، ان میں بھی کوئی ایسا مسئلہ نہیں جس کے بارے میں ان کے پاس کتاب وسنت وآثار سلف میں سے کوئی دلیل نہ ہو، ایسے فاضل کی نظیر علم میں ملنی مشکل ہے۔

پھر ابن تیمیہ کا دفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقد ذكر انه قال ان الله تعالى فوق العرش ـ والتحقيق ان فى هذه المسئلة ثلاث مقامات :

احدها :البحث عما يصح اثباته للحق توقيفا وعما لايصح توقيفا ـ والحق فى هذا المقام ان الله تعالى اثبت لنفسه جهة الفوق وان الاحاديث متظاهرة فى ذلك وقد نقل الترمذى ذلك عن الامام مالك ونظائره ـ

و ثانيها : ان العقل هل يجوز كون مثل هذا الكلام حقيقة او يوجب حمله على المجاز ـ والحق فى هذا المقام ان العقل يوجب انه ليس على ظاهره فى نفس الامر ـ

وثالثها :انه هل يجب تاويله او يجوز وقفه على ظاهره من غير تعيين المراد ـ والحق فيه انه لم يثبت فى حديث صحيح او ضعيف ان يجب تاويله ولا انه لايجوز استعمال مثل تلك العبارات من الامة ---- و كلام ابن تيمية محمول على المقام الاول والثالث ـ (ص39 ضميمه دراسات اللبيب)

(ترجمہ: یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی عرش کے اوپر ہیں۔ اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہاں تین باتیں ہیں:

1- اس بات کی تحقیق کہ کس چیز کا اللہ کیلئے اثبات توقیفا درست ہے اور کس کا توقیفا درست نہیں ہے۔ اس بارے میں حق یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے لئے جہت فوق کو ثابت کیا ہے اور حدیثیں اس بارے میں ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں۔ امام ترمذیؒ نے استواء علی العرش اور اس جیسے اور متشابہات میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے۔

2- کیا عقل تجویز کرتی ہے کہ یہ کلام حقیقت پر ہے یا اس کو مجاز پر محمول کرنا واجب

ہے؟ حق یہ ہے کہ عقل اس کو واجب کہتی ہے کہ نفس الامر میں اس کلام کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔

3- اس کلام کی تاویل کرنا واجب ہے یا اس میں کسی معنی ومراد کی تعیین کئے بغیر ظاہر لفظ پر توقف کرنا چاہئے۔ حق یہ ہے کہ کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے نہ تو یہ ثابت ہے کہ اس کلام کی تاویل واجب ہے اور نہ ہی یہ ثابت ہے کہ اس جیسے کلام کا امت کو بولنا جائز نہیں۔

ابن تیمیہؒ کا کلام پہلی اور تیسری بات پر محمول ہے)۔

ہم کہتے ہیں:

اپنی اس بات میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے صفات متشابہات کے بارے میں یہ اصول ذکر کئے ہیں۔

1- اللہ تعالی کے لئے ان کا اثبات توقیفی ہے عقلی نہیں۔
2- ان کا ظاہری معنی مراد لینا جائز نہیں۔
3- ظاہر لفظ پر معنی کی تعیین کئے بغیر توقف کرنا چاہیے (یہ تفویض ہے)
4- ان میں تاویل کرنا واجب نہیں۔ (مفہوم مخالف سے یہ نکلا کہ ان میں تاویل کرنا جائز ہے)۔

اہل سنت اشاعرہ وماتریدیہ کے متقدمین ہوں یا متاخرین سب ہی یہاں تک کہ خود امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ بھی ان چاروں اصولوں پر عمل پیرا ہیں۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ ان میں سے صرف پہلے اصول پر عمل پیرا ہیں باقی تین کے خلاف چلتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابن تیمیہ اللہ تعالی کے لیے صفات متشابہات کا اثبات توقیفی مانتے ہیں لیکن پھر ان کا ظاہری معنی مراد لیتے ہیں اور معنی کی تعیین کیے بغیر ظاہر لفظ پر توقف کرنے کو جائز نہیں سمجھتے بلکہ اس کو تعطیل کا نام دے کر گمراہی سمجھتے ہیں۔ اور تاویل کرنے کو بھی وہ گمراہی اور تحریف کہتے ہیں۔ البتہ صفات متشابہات کو ظاہری معنی میں لے کر ان کی کیفیت یعنی ان کی شکل وصورت کو اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں جیسا کہ پہلے

تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

صرف ایک اصول میں اتفاق اور تین اصول میں اختلاف کے باوجود حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ابن تیمیہ کے اس عقیدے کو اہل سنت کے موافق اس وجہ سے سمجھ لیا کہ (شاہ صاحب کے لکھنے کے مطابق) امام اشعریؒ نے اقرار کیا ہے کہ انی علی مذهب احمد فی مسئلة الصفات و ان الله فوق العرش (میں صفات کے مسئلے میں امام احمدؒ کے مذہب پر ہوں اور اللہ تعالی عرش کے اوپر ہیں۔ دراسات اللبیب ص40) اور ابن تیمیہ چونکہ حنبلی مذہب کے تھے لہٰذا ابن تیمیہ اور اشاعرہ کا مذہب ایک ہوا حالانکہ بات ایسے نہیں ہے۔ امام احمدؒ اور امام اشعریؒ اگرچہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالی کے لیے عرش کے اوپر ہونے کا اثبات کیا جائے اور اللہ تعالی کو عرش کے ساتھ ایسی خصوصیت حاصل ہے جو کسی مخلوق کو حاصل نہیں۔ فلا شک ان لله تعالی خصوصية مع العرش ليست لغيره من مخلوقاته. (دراسات اللبيب: ص40) لیکن وہ یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالی کی ذات عرش کے اوپر ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی ذات کو عرش کے ساتھ خصوصیت حاصل ہے۔ یعنی وہ ذات کے لفظ کو مقدر نہیں مانتے۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ ذات کے لفظ کو کسی شرعی دلیل کے بغیر محض اپنی عقل سے مقدر مانتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالی کی ذات عرش کے اوپر ہے۔

حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

قال المحدث محقق الحنفية ملا علی القاری فی شان الامام الحافظ ابن تيمية و تلميذه الحافظ ابن القيم و من طالع شرح منازل السائرين لنديم الباری الشيخ عبدالله الانصاری قدس الله سره و هو شيخ الاسلام عند الصوفية حال الاطلاق بالاتفاق تبين له انهما كانا من اهل السنة و الجماعة و من اولياء هذه الامة...... وهذا الكلام من شيخ الاسلام يبين موتبته من السنة و مقداره فی العلم و انه برئ مما رماه اعداؤه الجهمية من التشبيه و التمثيل علی عاداتهم فی رمی اهل الحديث والسنة بذلك كرمی الرافضة لهم بانهم نواصب والناصب بانهم روافض والمعتزلة بانهم نوائب حشوية.......... ثم بين فی الشرح المذكور

ما يدل علی برائته من التشنيع المسطور و التقبيح المزبور و هو ما نصه:

ان حفظ حرمة نصوص الاسماء والصفات باجراء اخبار ها علی ظواهرها وهو اعتقاد مفهومها المتبادر الی افهام العامة ولا نعنی بالعامة الجهال بل عامة الامة كما قال الامام مالك و قد سئل عن قوله تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی كيف استوی فاطرق مالك رأسه حتی علاه الرحضاء ثم قال الاستواء معلوم والكيف غير معقول والايمان به واجب والسوال عنه بدعة فرق بين المعنی المعلوم من هذه اللفظة و بين الكيف الذی لا يعقله البشر و هذا الجواب من مالك شاف عام فی جميع مسائل الصفات من السمع والبصر والعلم والحياة والقدرة والا رادة و النزول و الغضب والرحمة والضحك فمعانيها كلها معلومة واما كيفيتها فغير معقولة اذا تعقل الكيف (ای كيفية الصفات) فرع العلم بكيفية الذات و كنهها فاذا كان ذلك غير معلوم فكيف يعقل بهم كيفية الصفات ؟ و العصمة النافعة فی هذا الباب ان يوصف الله تعالیٰ بما وصف به نفسه و وصفه به رسول ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل و من غير تكييف ولا تمثيل بل تثبت له الاسماء والصفات و تنفی عنه مشابهات المخلوقات فيكون اثباتك منزها عن التشبيه نفيك منزها عن التعطيل فمن نفی حقيقة الاستواء فهو معطل و من شبهه باستواء المخلوقات فهو مشبه و من قال هو استواء ليس كمثله شئی فهو الموحد المنزه انتهی كلامه و تبين مرامه و ظهر ان معتقده (ای الامام ابن تيمية) موافق لاهل الحق من السلف وجمهور الخلف۔ فالطعن الشنيع والتقبيح الفظيع غير موجه عليه ولا متوجه اليه فان كلامه بعينه مطابق لما قاله الامام الاعظم و المجتهد الاقدم فی الفقه الاكبر ما نصه وله تعالی يد و وجه و نفس فما ذكر الله فی القران من ذكر الوجه واليد والنفس فهوله صفات بلا كيف ولايقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة و هو قول اهل القدر والا عتزال ولكن يده صفته بلا كيف و غضبه و رضاه صفتان من صفاته بلا كيف۔ (مرقاة المصابيح ج 8 ص 149، 148)

(ترجمہ: شیخ عبداللہ انصاری حنبلی قدس اللہ سرہ جو کہ صوفیہ کے بالاتفاق اور علی الاطلاق شیخ الاسلام تھے جس کسی نے ان کی کتاب شرح منازل السائرین کا مطالعہ کیا ہے اس پر یہ بات واضح ہوئی ہے کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم اہل السنۃ والجماعۃ میں سے تھے بلکہ اس امت کے اولیاء میں سے تھے..........

شیخ الاسلام انصاری رحمہ اللہ کی اس بات سے ابن تیمیہ کا سنت میں مرتبہ کھلتا ہے، ان کے علم کی وسعت ظاہر ہوتی ہے اور یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کے دشمن جہمیہ نے ان پر تشبیہ اور تمثیل کا جو الزام لگایا ہے اس سے وہ بری ہیں۔ ان پر یہ الزام دشمنوں کی عادت کے موافق ہے جو وہ اہل سنت پر رکھتے رہے ہیں مثلاً رافضی ان کو ناصبی کہتے ہیں اور ناصبی ان کو رافضی کہتے ہیں اور معتزلہ ان کو حشویہ کے نائب کہتے ہیں..........

پھر شیخ الاسلام انصاری رحمہ اللہ نے مذکور شرح میں جو کلام کیا ہے وہ ابن تیمیہ کی تشنیع و تقبیح سے براءت پر دلالت کرتا ہے اور وہ یہ ہے:

اسماء وصفات کی نصوص کو ان کے ظاہر پر جاری کر کے ابن تیمیہ نے ان کی حفاظت کی ہے اور وہ اس طرح کہ عام عقلیں...... جاہل عوام کی نہیں بلکہ...... امت کے اکثر (پڑھے لکھے) افراد ان نصوص کا جو معنی سمجھتے ہیں اسی کا اعتقاد رکھتے ہیں جیسا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے جب اللہ تعالیٰ کے فرمان الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اپنا سر جھکا لیا اور ان کے ماتھے پر پسینہ آ گیا پھر کہا کہ استواء کا مطلب معلوم ہے اور کیفیت عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی اور استواء پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس (کی کیفیت) کے بارے میں سوال بدعت ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ استواء کے معلوم معنی اور اس کی کیفیت کہ جس کا انسانی عقل ادراک نہیں کر سکتی ان کے درمیان فرق کیا ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ جواب تمام صفات میں جیسے سمع، بصر، علم، حیات، قدرت، ارادہ، نزول، غضب رحمت اور ضحک میں جاری ہوتا ہے کہ ان سب کے معانی معلوم ہیں لیکن ان کی کیفیات عقل میں آنے والی نہیں کیونکہ صفات کی کیفیت کو عقل میں لانا ذات کی کیفیت کو اور اس کی کنہ و ماہیت کو سمجھنے پر موقوف ہے اور جب یہ معلوم نہیں تو صفات کو کیونکر عقل میں لایا جا سکتا ہے۔

اس باب میں محفوظ طریقہ یہ ہے کہ آدمی وہ صفات ذکر کرے جن کو خود اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بتایا ہے اور جن کو ان کے رسول نے ان کے لیے بیان کیا ہے۔ پھر ان صفات کو تحریف (باطل تاویل) تعطیل (اصل صفت کے انکار)، تکییف اور تمثیل کے بغیر لے۔ پھر اللہ تعالیٰ کے لیے اسماء وصفات کا اثبات کرے اور اللہ تعالیٰ سے مخلوق کے ساتھ مشابہت کی نفی کرے۔ اس طرح سے صفات کو ثابت کرنا تشبیہ سے خالی ہو گا اور مخلوق کے ساتھ مشابہت کی نفی کرنا تعطیل سے خالی ہو گا۔ تو جو استواء کی حقیقت کی نفی کرتا ہے وہ معطل (یعنی تعطیل کرنے والا) ہے اور جو اس کو مخلوق کے مشابہ کہے وہ ممثل (یعنی تمثیل کرنے والا) ہے اور جو کہے کہ وہ ایسا استواء ہے جس کی مثل کوئی شے نہیں ہے تو وہ تنزیہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا قائل ہے۔ یہاں شیخ الاسلام عبداللہ انصاری رحمہ اللہ کی بات ختم ہوئی۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

شیخ عبداللہ انصاری کی بات سے ظاہر ہوا کہ امام ابن تیمیہ کا عقیدہ اہل حق کے متقدمین اور متاخرین دونوں کے موافق ہے اور ابن تیمیہ پر طعن و تشنیع جائز نہیں کیونکہ ان کا کلام امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے عین مطابق ہے جو فقہ اکبر میں درج ہے۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت یہ ہے:

"اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ ہے چہرہ ہے اور نفس ہے۔ قرآن میں جو چہرے، ہاتھ اور نفس کا ذکر ہے تو وہ کیف کے بغیر اللہ کی صفات ہیں۔ اور یہ نہ کہا جائے کہ اللہ کے ہاتھ سے مراد اس کی قدرت ہے یا اس کی نعمت ہے کیونکہ اس طرح کہنے میں اللہ کی صفت معدوم ٹھہرتی ہے۔ اور یہ قدریہ اور معتزلہ کا قول ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ اس کی صفت ہے جو بلا کیف ہے (یعنی جس کی حقیقت اور کیفیت ہمیں معلوم نہیں) اور اس کا غضب اور اس کی رضا اس کی دو صفتیں ہیں جو بلا کیف ہیں (یعنی ان کی حقیقت و کیفیت ہمیں معلوم نہیں یہاں تک کہ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صفت ذاتی ہے یا صفت فعلی ہے)۔

ہم کہتے ہیں

حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کو یہاں مغالطہ لگا ہے۔ سمع، بصر، حیات، کلام اور قدرت وغیرہ اشاعرہ و ماتریدیہ اور سلفیہ سب کے نزدیک بالاتفاق بنیادی صفات ہیں۔ ان کا معنی انسان میں اور خدا تعالیٰ میں معلوم ہے البتہ اللہ تعالیٰ میں ان صفات کی حقیقت و کیفیت کو انسان اپنی عقل میں نہیں لا سکتا۔ ان صفات میں ابن تیمیہ اور ابن قیم اشاعرہ و ماتریدیہ کے ساتھ متفق ہیں۔

لیکن اصل اختلاف صفات متشابہات یعنی ید، وجہ، ساق، قدم اور کان و آنکھ میں اور غضب، ضحک اور رضا وغیرہ میں ہے۔

1- ید، وجہ، ساق، قدم اور آنکھوں کو امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اکبر میں صفات لکھا ہے اور ان کو ذات کے اجزاء اور کام کرنے کا آلہ نہیں کہا۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم اگرچہ ان کو صفات کہتے ہیں لیکن ان کا معنی آلے کا اور ذات کے اجزاء کا لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں، اپنے کانوں سے سنتے ہیں اور اپنے ہاتھ سے انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام کو بنایا اور اپنے ہاتھ سے تورات لکھی وغیرہ۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جن کی حقیقت اور جن کا معنی کسی کو معلوم نہیں ہے اللہ تعالیٰ ہی اس کو جانتے ہیں جب کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کہتے ہیں کہ ان سے مراد ان کا ظاہری معنی ہے جیسا کہ انسان میں ہاتھ، قدم اور چہرہ وغیرہ ہوتے ہیں البتہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ چہرہ اور قدم وغیرہ کی شکل معلوم نہیں اور ان کی شکلیں کسی مخلوق کے ہاتھ پیر اور چہرے کی سی نہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وله يد و وجه و نفس كما ذكره الله تعالىٰ فى القرآن فما ذكر الله تعالىٰ فى القران من ذكر الوجه واليد والنفس فهوله صفات بلا كيف (الفقه الاكبر)

(ترجمہ: اللہ کے لیے ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) اور نفس ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا ذکر قرآن میں کیا ہے۔ اور قران میں اللہ تعالیٰ نے جو ید، وجہ اور نفس کو ذکر کیا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلا کیف (یعنی جن کی حقیقت و ماہیت کا علم نہیں ہے)۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

يد الله فوق ايديهم ليست كايدى خلقه و ليست بجارحة۔ (الفقه الاكبر رواية ابى مطيع)

(ترجمہ: يَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ: آیت یعنی ان کے ہاتھوں کے اوپر اللہ کا ہاتھ تھا۔ اللہ کا ہاتھ اس کی مخلوق کے ہاتھوں کی طرح نہیں ہے اور اللہ کا ہاتھ آلہ جارحہ یعنی کام کرنے کا آلہ نہیں ہے)۔

کتاب عقیدہ طحاویہ جو کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے لکھی ہے۔ اس کے بارے میں ابن ابی العز اپنی شرح میں فرماتے ہیں:

هذا ذكر بيان عقيدة اهل السنة و الجماعة على مذهب فقهاء الملة ابى حنيفة النعمان بن الثابت الكوفى و ابى يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصارى و ابى عبدالله محمد بن الحسن الشيبانى رضوان الله عليهم اجمعين و ما يعتقدون من اصول الدين و يدينون الله به رب العالمين۔ (ص 69)

(ترجمہ: اس کتاب میں فقہائے ملت امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے مذہب کے مطابق اہل السنۃ والجماعۃ کے عقائد کا ذکر ہے۔)

اس میں امام طحاوی رحمہ اللہ یہ عقیدہ لکھتے ہیں۔

و تعالىٰ عن الحدود و الغايات والاركان والاعضاء والا دوات۔

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے لیے حد بندیاں اور انتہائیں ہوں اور ان کے لیے ارکان و اعضاء و آلات ہوں)۔

مذکورہ بالا حوالوں سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن تیمیہ کا عقیدہ امام صاحب سے بالکل مختلف ہے لہٰذا ملا علی قاری رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ: ان کا کلام امام اعظم کے کلام کے عین

مطابق ہے، درست نہیں۔

خود حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقات میں امام نووی رحمہ اللہ کے حوالہ سے صفات متشابہات کے بارے میں ائمہ متقدمین کا جو مذہب نقل کیا ہے وہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کے مذہب سے بالکل جدا ہے۔

قال النووی فی شرح مسلم: فی هذا الحديث و شبهه من أحاديث الصفات و آياتها مذهبان مشهوران۔

فمذهب جمهور السلف و بعض المتكلمين الإيمان بحقيقتها على ما يليق به تعالىٰ، و أن ظاهرها المتعارف فی حقنا غير مراد، ولا نتكلم فی تأويلها مع اعتقادنا تنزيه الله سبحانه عن سائر سمات الحدوث۔

والثانی: مذهب أكثر المتكلمين وجماعة من السلف، وهو محكی عن مالك والأوزاعی إنما يتأول على ما يليق بها بحسب بواطنها، فعليه الخبز مؤول بتأويلين أی المذكورين۔

و بكلامه، وبكلام الشيخ الربانی أبی إسحاق الشيرازی، و إمام الحرمين، والغزالی وغيرهم من أئمتنا و غيرهم يعلم أن المذهبين متفقان على صرف تلك الظواهر، كالمجیء، والصورة، والشخص، والرجل، والقدم، واليد، والوجه، والغضب، والرحمة، والاستواء على العرش، والكون فی السماء، وغير ذالك مما يفهمه ظاهرها لما يلزم عليه من محالات قطعية البطلان تستلزم أشياء يحكم بكفرها بالإجماع، فاضطر ذلك جميع الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره، و إنما اختلفوا هل نصرفه عن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانه بما يليق بجلاله و عظمته من غير أن نؤوّله بشیء آخر، وهو مذهب أكثر أهل السلف، و فيه تأويل إجمالی أو مع تأويله بشیء آخر، و هو مذهب أكثر أهل الخلف و هو تأويل تفصيلی، ولم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح معاذ الله أن يظن بهم ذلك، وإنما دعت الضرورة فی أزمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من فرق الضلالة واستيلائهم على عقول العامة، فقصدوا

بذلك ردعهم وبطلان قولهم، ومن ثم اعتذر كثير منهم وقالوا: لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد و عدم المبطلين فی زمنهم لم نخض فی تأويل شیء من ذلك، و قد علمت أن مالكا والأوزاعی، و هما من كبار السلف أولا الحديث تأويلاً تفصيلياً، وكذاك سفيان الثوری أول الاستواء على العرش بقصد أمره و نظيره، ثم استوى إلى السماء أی قصد إليها، و منهم الإمام جعفر الصادق، بل قال جمع منهم ومن الخلف: إن معتقدا الجهة كافر كما صرح به العراقی، وقال: إنه قول لأبی حنيفة، ومالك، والشافعی، والاشعری والباقلانی، وقد اتفق سائر الفرق على تأويل نحو: وهو معكم أين ما كنتم، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، فأينما تولوا فثم وجه الله و نحن أقرب إليه من حبل الوريد و قلب المؤمن بين صبعين من أصابع الرحمن، والحجر الأسود يمين الله فی الارض۔ هذا الاتفاق يبين لك صحة ما اختاره المحققون ان الوقف على الراسخين فی العلم لا الجلالة۔

(ترجمہ: صحیح مسلم کی شرح میں علامہ نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

آسمان دنیا پر نازل ہونے کی حدیث میں اور اس جیسی اور حدیثوں اور آیتوں میں جو صفات (متشابہات) مذکور ہیں ان میں دو مشہور مذہب ہیں:

(1) جمہور سلف کا اور بعض متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ ان صفات کی جو حقیقت اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے ہمارا اس پر ایمان ہے، اور یہ کہ ان صفات کا ظاہری معنی جو انسانوں میں متعارف ہے وہ مراد نہیں ہے، اور یہ ایمان رکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ حدوث کی علامتوں سے پاک ہیں ہم ان کے حقیقی معنی کے درپے نہیں ہوتے۔

(2) اکثر متکلمین اور بعض سلف کا مذہب جو کہ امام مالک اور امام اوزاعی سے بھی منقول ہے یہ ہے کہ حسب موقع تاویل کر کے وہ معنی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہوں۔

اس کے مطابق نص میں وارد صفات کی دو تاویلیں ہوئیں۔ ایک تفویض اور دوسری تاویل اور شیخ ربانی ابو اسحاق شیرازی، امام الحرمین، غزالی اور ہمارے دیگر ائمہ

کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مجئ (آنا)، صورت، شخص، رجل (ٹانگ) قدم (پاؤں) ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ)، غضب، رحمت، استواء علی العرش، کون فی السماء (آسمان میں ہونا) وغیرہ میں ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کیونکہ ظاہری معنی لینے میں وہ محال لازم آتے ہیں جو قطعی طور پر باطل ہیں اور جو ایسے امور کو مستلزم ہیں جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔ اسی وجہ سے تمام سلف و خلف مجبور ہوئے کہ ان صفات کے ظاہری معنی کو ترک کر دیں۔ پھر ان کا آپس میں اختلاف ہوا کہ:

(1) ظاہری معنی کو چھوڑ کر کیا تاویل کئے بغیر ہم یہ اعتقاد رکھیں کہ اللہ میں یہ صفات ان معنی میں ہیں جو اللہ کے جلال وعظمت کے لائق ہیں۔ اکثر سلف کا یہی مذہب ہے۔ اس میں اجمالی تاویل ہے (یعنی ظاہری معنی کا ترک ہے اور دوسرا نا معلوم معنی مراد ہے جو اللہ کے شایان شان ہے۔

(2) یا ظاہری معنی کو چھوڑ کر ہم ان کا کوئی اور معنی لیں۔ یہ اکثر خلف اور متاخرین کا مذہب ہے اور اس میں تفصیلی تاویل ہے۔ دوسرا معنی لینے سے متاخرین کی یہ مراد نہیں تھی کہ وہ اسلاف کی مخالفت کریں۔ معاذ اللہ ان کے بارے میں ایسی بدگمانی کرنا جائز نہیں۔ انہوں نے ایسا اپنے زمانوں کی مجبوری و ضرورت کی وجہ سے کیا جو یہ تھی کہ ان کے زمانوں میں مجسمہ اور جہمیہ وغیرہ گمراہ فرقوں نے سر اٹھایا اور یہ عوام کی عقلوں پر غالب ہونے لگے۔ تو تاویل کرنے سے ان کی غرض یہ تھی کہ ان کے فتنوں کو دفع کریں اور ان کی باتوں کا توڑ کریں۔ اسی وجہ سے بہت سوں نے یہ معذرت بھی کی کہ اگر ہمارے دور میں بھی عقائد کی وہی صفائی ہوتی جو سلف صالحین کے دور میں تھی اور ہمارے دور میں گمراہ اور باطل لوگ نہ ہوتے تو ہم بھی ان صفات کی تاویل میں نہ پڑتے۔

اور تم جانتے ہو کہ امام مالک اور امام اوزاعی جو کہ کبار سلف میں سے تھے انہوں نے حدیث کی تفصیلی تاویل کی اور اسی طرح سفیان ثوری رحمہ اللہ نے استواء علی العرش کی یہ تاویل کی کہ اللہ نے اپنے امر کا قصد کیا اور اس کی نظیر قرآن پاک کے یہ الفاظ ہیں

ثُمَّ اسْتَوٰیٓ اِلَی السَّمَآءِ جن کا ترجمہ ہے کہ اللہ نے آسمان کا قصد کیا۔ ان ہی لوگوں میں سے امام جعفر صادق رحمہ اللہ بھی ہیں (جنھوں نے تفصیلی تاویل کی)۔ بلکہ سلف و خلف میں سے بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ اللہ کے لیے جہت کا اعتقاد رکھنے والا کافر ہے جیسا کہ علامہ عراقی نے اس کی تصریح کی اور کہا کہ یہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی، اشعری اور باقلانی رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اور وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ، مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ، فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ، نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ، مومن کا دل اللہ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے، حجر اسود زمین میں اللہ کا دایاں ہاتھ ہے۔ ان نصوص کی تاویل پر سب فرقے متفق ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ محققین نے جو کہا کہ مَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ میں وقف فِی الْعِلْمِ پر ہے لفظ اَللّٰہُ پر نہیں یہی درست ہے۔)

تنبیہ: 1- امام نووی رحمہ اللہ کی مذکورہ عبارت کو بلا نکیر نقل کرنے سے معلوم ہوا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ کے نزدیک:

1) ان نصوص کے ظاہری معنی لینے سے محال لازم آتا ہے جو قطعی باطل ہے اور ایسی چیزوں کو مستلزم ہے جو کہ قطعی طور سے باطل ہیں۔ جب کہ ابن تیمیہ ان کا ظاہری معنی ہی لیتے ہیں، بلکہ ظاہری معنی کی نفی کرنے والوں کو جہمی اور معطل کہتے ہیں۔

2) غضب، رضا اور ضحک وغیرہ جن کو سلفی صفات فعلیہ کہتے ہیں ان کے بارے میں بھی ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سب سلفیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ میں بھی ان کا ظاہری معنی یعنی اندرونی نفسی کیفیت مراد ہے جو کہ حادث اور متغیر ہوتی ہے جب کہ اشاعرہ و ماتریدیہ ان کو اللہ تعالیٰ کی صفات مانتے ہیں لیکن ان کو اندرونی نفسی کیفیات نہیں مانتے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں ان کی حقیقت کا علم نہیں بلکہ ہمیں ان کے بارے میں یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صفات فعل ہیں یا صفات ذاتی ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی پہلے گزری ہوئی عبارت میں یہ بات مذکور تھی کہ رضا اور غضب اللہ تعالیٰ کی صفات بلا کیف ہیں۔

مذکورہ بالا صفات کے بارے میں ہم پیچھے تفصیل سے لکھ آئے ہیں۔

3) ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سب سلفی تعطیل اور تحریف کا مطلب اس سے بہت مختلف کرتے ہیں جو اشاعرہ و ماتریدیہ کرتے ہیں۔ سلفیوں کے نزدیک تعطیل کا مطلب ہے صفت کا ظاہری معنی نہ لینا اور معنی حقیقی و ماہیت اللہ تعالیٰ کو تفویض کرنا اور سلفیوں کے نزدیک تحریف کا مطلب ہے ظاہری معنی کو چھوڑ کر کوئی اور معنی کرنا یعنی تاویل کرنا جب کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک تعطیل کا مطلب ہے اللہ کی کسی منصوص صفت کا انکار کرنا۔ تو ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سلفیوں کے نزدیک اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین اہل تعطیل ہیں اور ان کے متاخرین اہل تحریف ہیں۔

علاوہ ازیں جب اشاعرہ و ماتریدیہ بلا کیف کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد ہوتی ہے حقیقت و ماہیت اور کیفیت کے بغیر جب کہ سلفی اس سے مراد لیتے ہیں صرف شکل وصورت کے بغیر۔ صفت کی حقیقت و ماہیت کو اور اس کے حقیقی معنی کو جاننے کے وہ مدعی ہیں۔

4) عرش الٰہی پر استوا اور فوقیت وعلو کی کیفیت کے بارے میں سلفیوں کا آپس میں اختلاف ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے بھی جدا اور اوپر ہے جب کہ دوسرے سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش پر بیٹھے ہیں۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم نے کرامیہ کا عقیدہ اختیار کیا ہے جب کہ دوسرے سلفیوں نے مجسمہ اور حشویوں کا عقیدہ اختیار کیا ہے۔ خود ملا علی قاری رحمہ اللہ قصیدہ بدء الامالی کی شرح میں لکھتے ہیں:

فيه رد على الكرامية و المجسمة فى اثبات الجهة فان الكرامية (اى بعضهم) يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش و المجسمة و الحشوية يصرحون بالا ستقرار على العرش (توضيح الدليل فى ابطال التشبيه والتعطيل ص 17)

(ترجمہ: اس میں کرامیہ اور مجسمہ پر رد ہے جو اللہ کے لیے جہت کا اثبات کرتے

ہیں کیونکہ بعض کرامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بلندی اور علو کی جہت ہے البتہ عرش کے ساتھ لگے بیٹھے نہیں ہیں، اس سے جدا ہیں اور مجسمہ وحشویہ پر بھی رد ہے جو کھل کر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں)۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و نقربان الله سبحانه و تعالىٰ على العرش استوى من غير ان يكون له حاجة (وصية الامام ابى حنيفة رحمه الله)

(ترجمہ: ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے عرش پر استوا کیا جب کہ اللہ کو اس کی حاجت وضرورت نہ تھی)

ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سب سلفی اس بات کا عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر مستوی ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ نے اللہ کی ذات کے مستوی ہونے کا ذکر نہیں کیا لہٰذا ان کی عبارت میں استوا سے استوائے تجلی ہونے کا قوی احتمال موجود ہے۔

تنبیہ 2: بعض سلفی حضرات حنفیہ کی کتابوں کے بعض الفاظ سے اپنے مسلک کو حق ثابت کرنے کی بیکار سعی کرتے ہیں مثلاً فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کی یہ عبارت:

و كذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولا يجوز ابطال الاصل بالعجز عن ادراك الوصف بالكيف۔

(ترجمہ: اللہ کی صفات میں سے ہاتھ اور چہرے کا اثبات ہمارے نزدیک حق ہے اور اس کا اصل معنی (یعنی حقیقی معنی) معلوم ہے جب کہ اس کی کیفیت متشابہ ہے۔ پس صفات کے اصل (یعنی حقیقی) معنی کو اس وجہ سے رد کرنا جائز نہیں ہے کہ صفات کے اس اصل معنی کی کیفیت کا ادراک کرنا ممکن نہیں ہے)۔ ماہنامہ محدث مارچ 2011ء ص 32

ہم کہتے ہیں

صاحب مضمون نے بزدوی رحمہ اللہ کی عبارت کے معنی کو اپنا رنگ دے دیا ہے ورنہ بزدوی رحمہ اللہ کا مطلب یہ نہیں ہے۔ ان کی مراد معلوم کرنے کے لیے ان کی عبارت کو پیچھے سے لیں:

فاذا صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه

و وجب اعتقاد الحقية فيه سمى متشابها...... فاما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضى اعتقاد الحقية قبل الاصابة (اى قبل يوم القيامة)...... و عندنا ان لا حظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالىٰ...... و مثاله المقطعات فى اوائل السور و مثاله اثبات (كيفية) روية الله تعالىٰ...... و كذلك اثبات اليد و الوجه حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يحوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف۔

(ترجمہ: جب مراد مشتبہ ہو جائے اور اس کو جاننے کا کوئی طریقہ نہ رہے حتی کہ اس کی مراد کو معلوم کرنے کی طلب ہی نہ رہے اور صرف اس کو حق ماننا ہی واجب رہ جائے تو اس کو متشابہ کہا جاتا ہے...... متشابہ کے معنی کو جاننے کا کوئی بھی طریقہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ آدمی سر جھکا دے اور اس دنیا میں اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے...... اور ہمارے نزدیک راسخین فی العلم کو بھی متشابہ کا معنی اس دنیا میں معلوم نہیں ہوتا اور ان پر بھی لازم ہے کہ اس سے جو بھی اللہ کی مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھیں...... متشابہ کی (ایک) مثال سورتوں کے شروع میں موجود حروف مقطعات ہیں۔ اور (دوسری) مثال رویت باری تعالیٰ (کی کیفیت) کا اثبات ہے...... اور اسی طرح (اللہ تعالیٰ کے لیے) ید اور وجہ کا اثبات ہے جو ہمارے نزدیک حق ہے اس کی اصل معلوم ہے (یعنی اس کا صفت ہونا معلوم ہے) اور اس کا وصف متشابہ ہے (یعنی اس صفت کی حقیقت اور حقیقی معنی متشابہ ہے) اور صفت کی حقیقت کے علم سے عاجز ہونے سے خود اصل صفت کا انکار کرنا جائز نہیں ہے)۔

غرض فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ ید اور وجہ کو اصل کے اعتبار سے صفت مانتے ہیں لیکن اس سے مراد اور معنی کو متشابہ مانتے ہیں جس کو دنیا میں معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن مجلہ محدث کے مضمون نگار علامہ بزدوی رحمہ اللہ کی طرف ید اور وجہ کے حقیقی معنی جاننے کو منسوب کر رہے ہیں۔ فیا للعجب۔

باب:15

عقیدہ طحاویہ کے شارح ابن ابی العز عقائد میں سلفی ہیں

مشہور محدث امام طحاویؒ کی عقائد پر لکھی ہوئی ایک مختصر مگر جامع تصنیف ہے۔ اس کی ایک شرح جو عام طور سے دستیاب ہے اور سلفی اس کی خوب نشر و اشاعت کرتے ہیں وہ ابن ابی العز حنفی کی طرف منسوب ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصنیف کسی حنفی عالم کی ہے جنہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور دیگر حنفی ائمہ اور اہل السنۃ والجماعۃ کے عقائد کا التزام کیا ہو گا لیکن واقع میں ایسا نہیں ہے۔

المکتب الاسلامی کے ناشر زہیر الشاویش اپنے طبع کردہ نسخے میں ابن ابی العز حنفی کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

فهذا شرح عقيدة الامام ابى جعفر الطحاوى نقدمه للمرة الرابعة الى الراغبين فى الوقوف على عقيدة السلف الصالح و التوحيد الخالص...... و نستطيع ان نقول ان هذا الكتاب القيم يقل نظيره فى التحقيق والبيان والعمق والا حاطة والتزام منهج الحق الذى كان عليه السلف الصالح۔

لذلك مدح عقيدة الامام الطحاوى عدد كبير جدا من العلماء ۔ وشرحها عدد كبير منهم ايضا۔ و كان احسن شروحها المعروفة هذا الشرح وهو يمثل عقيدة السلف احسن تمثيل و المؤلف يكثر من النقل عن كتب شيخ الاسلام ابن تيمية و تلميذه ابن القيم من غير احالة عليها۔ ولعل له عذرا فى ذلك و هوان عقيدة السلف كانت تحارب من المتعصبين والحشويين و علماء السوء الذين كان لهم تاثير كبير على بعض الحكام مماجعل بعض اصحاب هذه العقيدة لا

يتظاهرون بها...... الخ (شرح العقيدة الطحاوية ص 3,4 مطبوعه 1391)

(ترجمہ: یہ امام ابوجعفر طحاوی کی کتاب عقیدہ کی شرح ہے جو ہم سلف صالحین (مراد ہیں سلفی بزرگ) کے عقائد کو اور خالص توحید جاننے کی رغبت رکھنے والوں کے لیے چوتھی مرتبہ چھاپ رہے ہیں......اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحقیق و بیان کے اعتبار سے، عمق اور احاطہ کی رو سے اور سلف کے منہج حق کو اختیار کرنے کے اعتبار سے یہ قیمتی کتاب تقریباً بے نظیر ہے۔

اسی لیے امام طحاوی کے عقیدہ کی کتاب کی بہت سے علماء نے تعریف کی اور اس کی شرح بھی بہت سے علماء نے لکھی۔ لیکن مشہور و معروف شرحوں میں سے یہ شرح سب سے بہتر ہے اور اس میں سلف کے عقائد کو بہت اچھے اسلوب میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کے شارح شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم کی کتابوں سے بکثرت نقل کرتے ہیں لیکن ان کا حوالہ نہیں دیتے جس کی وجہ شاید یہ ہے کہ متعصب اور حشویہ اور دیگر علماء سوء جن کا وقت کے بعض حکام پر بڑا اثر رسوخ تھا ان کی سلفیوں سے لڑائی چل رہی تھی اور اس وجہ سے بعض سلفی اپنے عقائد کا کھلم کھلا اظہار نہیں کر سکتے تھے)۔

ہم کہتے ہیں

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ ابن ابی العز جنہوں نے یہ شرح لکھی یا تو وہ سلفی ہی تھے یا صفات متشابہات میں سلفیوں سے متفق تھے۔

زہیر شاویش مزید لکھتے ہیں:

و فی یقیننا ان تلامذة شیخ الاسلام و بخاصة العلامة ابن القیم و الحافظ ابن الکثیر کان لهم اکبر الاثر فی جذبه الی منهج السلف و تحوله الیه و اتجاهه الحر فی البحث و عدم التقید بآراء الآخرین و الوقوف عندها و فی کشف الانحراف و مناهضة اهله والتحذیر منه۔ واثر الاول منهما و هو العلامة ابن القیم واضح فی النقول الکثیرة من کتبه فی هذا الشرح و اغلب الظن انه کان

یتصل به و یستفید منه ولکنه لا یصرح بالنقل عنه و لا عن شیخ الاسلام۔ و ربما کان یتعمد ذلک لتعم فائدة کتابه و ینتفع به الموافق و المخالف۔ و اما الحافظ ابن کثیر فقد ذکره فی ثلاثة مواضع من هذا الشرح و وصفه بانه شیخه (مقدمه ص 77 ج 1 ۔ دار هجر)

(ترجمہ: ہمارا اس پر یقین ہے کہ شیخ الاسلام (ابن تیمیہ) کے شاگردوں کا خصوصاً ابن قیم کا اور حافظ ابن کثیر کا ابن ابی العز پر گہرا اثر ہوا اور اس وجہ سے وہ سلف (یعنی سلفیوں) کے منہج کی طرف مڑے اور اس کو انہوں نے اختیار کیا اور تحقیق میں انہوں نے دوسروں کی آراء میں مقید رہنے کے بجائے حریت فکر کو اختیار کیا اور علمی جمود کو توڑا اور اس سے بچتے رہے۔ ابن قیم کا اثر ان کی کتابوں کی ان کثیر نقول سے واضح ہے جو ابن ابی العز اس شرح میں لائے ہیں۔ ہمارا غالب گمان یہ ہے کہ ابن ابی العز ابن قیم کے ساتھ رہے بھی ہیں اور ان سے انہوں نے استفادہ بھی کیا ہے لیکن وہ ابن قیم کا حوالہ نہیں دیتے اور اسی طرح جب وہ ابن قیم کی عبارت نقل کرتے ہیں تو ان کا حوالہ بھی نہیں دیتے۔ بسا اوقات وہ عمداً ایسا اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ان کی کتاب کا فائدہ زیادہ ہو اور موافق و مخالف (ان کو حنفی سمجھ کر......عبدالواحد) سب ہی اس شرح سے فائدہ اٹھائیں۔ رہے حافظ ابن کثیر تو ابن ابی العز نے اپنی اس شرح میں تین جگہوں پر ان کا ذکر کیا ہے اور ان کو اپنا شیخ کہا ہے)۔

ابن ابی العز اپنی شرح کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

و ممن قام بهذا الحق من علماء المسلمین الامام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامة الازدی الطحاوی تغمده الله برحمة بعد المائتین۔ فان مولده سنة تسع و ثلاثین و مائتین و وفاته سنة احدی و عشرین و ثلاثه مئة۔

فاخبر رحمه الله عما کان علیه السلف و نقل عن الامام ابی حنیفة النعمان بن ثابت الکوفی و صاحبیه ابی یوسف یعقوب بن ابراهیم الحمیری الانصاری و محمد بن الحسن الشیبانی رضی الله عنهم ماکانوا یعتقدونه من اصول الدین و یدینون به

رب العالمین۔ (شرح العقیدۃ الطحاویۃ ص 69)

(ترجمہ: دوصدیوں کے بعد اٹھنے والے فتنوں کی سرکوبی اور ان کے سدباب کے لیے جوعلماء کھڑے ہوئے ان میں سے ایک امام طحاویؒ بھی تھے۔ان کی پیدائش کا سال 239 ہجری ہے اور ان کی وفات 321 ہجری میں ہوئی۔ انہوں نے ان عقائد کو ذکر کیا جن پر سلف صالحین تھے اور جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ، امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے بھی عقائد تھے۔)

ہم کہتے ہیں

عقیدہ طحاویہ تو انتہائی مختصر متن ہے اور اس جیسی کتاب کی شرح کی ضرورت ہوتی ہی ہے۔ لیکن ابن ابی العز نے یہ عجیب کام کیا کہ بجائے اس کے کہ اپنی شرح میں حنفیہ یا اہل سنت کے مسلمہ عقائد اور ان کی مسلمہ تفصیل لکھتے انہوں نے کسی بھی تصریح کے بغیر صفات متشابہات میں ابن تیمیہ اور سلفیوں کی عبارتیں نقل کر کے سلفیوں کا عقیدہ رائج کرنے کی کوشش کی۔ عوام بلکہ عام علماء تک بھی باریکیوں سے باخبر نہیں ہوتے لہٰذا وہ ان کو حنفی سمجھ کر ان پر اعتماد کریں گے لیکن فکر ابن تیمیہ کی حاصل ہوگی۔

بعض فقہی مسائل میں بھی ابن ابی العز نے ابن تیمیہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے جس کی تفصیل شعیب ارنوط کے مقدمہ میں موجود ہے۔

ہم یہاں یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ابن ابی العز کے بڑے (یعنی باپ دادا) حنفی تھے لیکن ابن ابی العز عقائد میں خود حنفی نہ رہے تھے اور انہوں نے سلفی مسلک اختیار کرلیا تھا۔ اب آگے ہم ابن ابی العز کی شرح میں سے چند مثالیں ذکر کرتے ہیں جو ہمارے دعوے پر واضح دلیل ہیں:

(1) امام طحاوی رحمہ اللہ نے لکھا:

و تعالیٰ عن الحدود و الغایات، و الارکان و الاعضاء والادوات، لا تحویہ الجہات الست کسائر المبتدعات (ص 238 شرح العقیدۃ الطحاویہ)

(ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ حدود و غایات سے، ارکان و اعضاء سے بلند و بالا ہیں اور چھ جہات اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرسکتیں۔ اللہ تعالیٰ دیگر بدعتی امور کی طرح ان مذکور باتوں سے بھی پاک ہیں)۔

اس پر ابن ابی العز اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

والشیخ رحمہ اللہ اراد الرد بھذا الکلام کداود الجواربی و امثالہ القائلین ان اللہ جسم و انہ جثۃ واعضاء وغیر ذلک۔ تعالیٰ اللہ عما یقولون علوا کبیرا۔ فالمعنی الذی ارادہ الشیخ رحمہ اللہ من النفی الذی ذکرہ ھنا حق لکن حدث بعدہ من ادخل فی عموم نفیہ حقا و باطلا۔ فیحتاج الی بیان ذلک و ھو ان السلف متفقون علی ان البشر لا یعلمون للہ حدا و انھم لا یحدون شیئا مین صفاتہ۔ قال ابو داؤد الطیالسی: کان سفیان و شعبۃ و حماد بن زید و حماد بن سلمۃ و شریك و ابو عوانۃ لا یحدون ولا یشبھون ولا یمثلون، یروون الحدیث ولا یقولون کیف، واذا سئلوا قالوا بالاثر۔ وسیاتی فی کلام الشیخ و قد اعجز خلقہ عن الاحاطۃ بہ فعلم ان مرادہ ان اللہ یتعالی عن ان یحیط احد بحدہ لان المعنی انہ متمیز من خلقہ منفصل عنھم مباین لھم۔ سئل عبداللہ بن المبارك بم نعرف ربنا قال بانہ علی العرش، بائن من خلقہ۔ قیل بحد قال بحد انتھی و من المعلوم ان الحد یقال علی ما ینفصل بہ الشئ و یتمیز بہ عن غیرہ...... فالحد بھذا المعنی لا یجوز ان یکون فیہ منازعۃ فی نفس الامر اصلا فانہ لیس وراء نفیہ الا نفی وجود الرب و نفی حقیقتہ۔ (شرح العقیدۃ الطحاویۃ ص 239,240)

(ترجمہ: اپنی اس بات سے امام طحاویؒ نے داود جواربی وغیرہ کا رد کیا ہے جو اس بات کے قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم و جثہ اور اعضاء وغیرہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ داود جواربی وغیرہ کے قول سے بہت بلند و بالا ہیں۔ امام طحاویؒ نے یہاں جو نفی مراد لی ہے وہ حق ہے لیکن ان کے بعد لوگوں نے اس نفی میں بعض حق اور بعض باطل امور کو بھی شامل کر

دیا۔ اس کا بیان یہ ہے کہ ابوداؤد طیالسیؒ نے فرمایا: سفیان ثوری، شعبہ، حماد بن زید، حماد بن سلمۃ، شریک اور ابوعوانہ اللہ تعالیٰ کے لیے نہ حد بتاتے تھے، نہ ان کے ساتھ تشبیہ دیتے تھے اور نہ اس کی مثل بتاتے تھے۔ وہ (صفات متشابہات پر مشتمل) حدیث کی صرف روایت کرتے تھے اور یہ نہ کہتے تھے کہ اس کی کیفیت یہ ہے۔ اور اگر کوئی خاص اس بارے میں پوچھتا تو وہ کسی صحابی یا تابعی کا قول ذکر کر دیتے۔ آگے امام طحاویؒ کے کلام میں یہ ذکر آئے گا کہ اللہ کی مخلوق اللہ کا احاطہ کرنے سے عاجز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے ممتاز ہیں اور اس سے جدا و مباین ہیں۔ عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے سوال ہوا کہ ہم اپنے رب کو کیسے پہچانیں تو انہوں نے جواب دیا اس بات سے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔ پوچھا کیا حد کے ساتھ۔ جواب دیا کہ ہاں، حد کے ساتھ۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ حد ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس سے ایک شے دوسری شے سے جدا اور ممتاز ہوتی ہے...... اس معنی میں واقع میں تو سرے سے جھگڑا اور اختلاف ہونا ہی نہیں چاہیے کیونکہ اس نفی کے پیچھے تو صرف رب تعالیٰ کے وجود کی اور ان کی حقیقت کی نفی رہ جاتی ہے۔)

ہم کہتے ہیں:

امام طحاویؒ نے مطلق فرمایا کہ اللہ کی نہ کوئی حد ہے اور نہ کوئی غایت ہے اور شارح نے اس کے حق ہونے پر سفیان ثوری، شعبہ حمادین اور ابوعوانہ کے قول بھی ذکر کیے۔ لیکن شارح بات کو پھرا کر اس پر لے آئے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے البتہ مخلوق اس سے واقف نہیں۔ اس کی دلیل میں شارح ابن ابی العز نے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ کا قول ذکر کیا۔ ابن مبارک رحمہ اللہ کے استاد امام ابوحنیفہؒ فقہ اکبر میں فرماتے ہیں و هو شئ لا کالاشیاء و معنی الشئ اثباته بلاجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له۔ (یعنی اللہ تعالیٰ موجود شے ہیں لیکن دیگر اشیاء

کی طرح نہیں ہیں۔ اور اللہ کے شے ہونے کا مطلب ہے اس کا اثبات کرنا اس طرح سے کہ وہ جسم جو ہر اور عرض کے بغیر ہے اور اس کے لیے نہ کوئی حد و انتہا ہے، نہ اس کی کوئی ضد ہے اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے اور نہ اس کی کوئی مثل ہے۔)

پیچھے متعلقہ باب میں سلفیوں سے اس عقیدہ کی جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہے ابن ابی العز کی شرح اس کے موافق ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی تصریح کے مخالف ہے۔

2- امام طحاوی رحمہ اللہ کا یہ کلام اوپر ذکر ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے لیے ارکان، اعضاء اور آلات ہوں لیکن ابن ابی العز متن کے مضمون کے برخلاف سلفیوں کا عقیدہ تحریر کرتے ہیں:

و اما لفظ الارکان والا عضاء والادوات فیستدل بها النفاة علی نفی بعض الصفات الثابتة بالادلة القطعیة کالید والوجه۔ قال ابو حنیفة ؒ فی الفقه الاکبر له ید و وجه و نفس کما ذکر تعالیٰ فی القرآن من ذکر الید والوجه والنفس فهوله صفة بلاکیف۔ ولا یقال ان یده قدرته و نعمته لان فیه ابطال الصفة۔ انتهی و هذا الذی قاله الامام ؒ ثابتة بالادلة القطعیة...... ولکن لا یقال لهذه الصفات انها اعضاء اوجوارح او ادوات او ارکان لان الرکن حزء الماهیة والله تعالیٰ هو الاحد الصمد لا یتجزأ سبحانه و تعالیٰ، والاعضاء فیها معنی التفریق و التعضیة تعالیٰ الله عن ذلك...... والجوارح فیها معنی الاکتساب والانتفاع۔ و کذلك الادوات هی الآلات التی ینتفع بها فی جلب المنفعة و دفع المضرة۔ و کل هذه المعانی منتفیة عن الله تعالیٰ و لهذا لم یرد ذکرها فی صفات الله تعالیٰ۔ فالالفاظ الشرعیة صحیحة المعانی، سالمة من الاحتمالات الفاسدة

(شرح العقیده الطحاویة ص 242، 247)

(ترجمہ: جہاں تک ارکان، اعضاء اور آلات کے الفاظ کا تعلق ہے تو ان سے صفات کی نفی کرنے والوں نے بعض ایسی صفات کی نفی کی ہے جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہیں مثلاً ید (ہاتھ) اور وجہ (چہرہ)۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اپنی کتاب الفقہ الاکبر میں لکھتے

ہیں: ''اللہ کا ید، وجہ اور نفس ہے جیسا کہ ان کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں کیا ہے۔ تو ید (ہاتھ) اللہ کی صفت ہے بلا کیف اس لیے یہ نہ کہا جائے کہ اللہ کے ید (ہاتھ) سے مراد اس کی قدرت اور نعمت ہے کیونکہ اس میں صفت کا ابطال ہے۔ یہ بات جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمائی دلائل قطعیہ سے ثابت ہے......... لیکن ان صفات کو اعضاء جوارح، آلات یا ارکان نہیں کہا جائے گا کیونکہ رکن ماہیت کا جزو ہوتا ہے (جیسے انسان کی ماہیت کے دو رکن ہیں: حیوان اور ناطق) جب کہ اللہ تعالیٰ احد صمد ہیں ان کے اجزاء نہیں ہیں۔ اسی طرح اعضاء کے لفظ میں تفریق و تقطیع کا معنی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہیں۔ جوارح کے لفظ میں کسب اور انتفاع کا معنی ہوتا ہے اور ادوات سے مراد آلات ہوتے ین جن سے کوئی ذات جلب منفعت اور دفع مضرت کا کام لیتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ تمام الفاظ منتفی ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کی صفات میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا قرآن و حدیث میں وارد ہونے والے الفاظ ہی صحیح معنی والے ہیں اور فاسد احتمالات سے پاک ہیں)۔

ہم کہتے ہیں

پیچھے ہم اس بات کو وضاحت سے بیان کر چکے ہیں کہ ید (ہاتھ) اور وجہ (چہرے) اور قدم (پاؤں) سے سلفی ان کا معنی اعضاء و ارکان کا کرتے ہیں البتہ ان کی کیفیت یعنی شکل و صورت کو مخلوق کی مثل نہیں مانتے۔ امام ابوحنیفہؒ ید (ہاتھ) وجہ (چہرے) اور قدم (پاؤں) وغیرہ سے صفات مراد لیتے ہیں اور ان کے ظاہری و حقیقی معنی مراد نہیں لیتے اور ان کی حقیقت کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں جب کہ سلفی ان کو اعضاء و جوارح میں سے مانتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھوں سے کام کئے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے کانوں سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اعضاء و جوارح کو حقیقت کے اعتبار سے صفات نہیں کہا جاتا۔ لیکن سلفی مختلف حیلے بہانوں سے ان پر اعضاء و جوارح کا اطلاق نہیں کرتے۔ اس سے بہرحال

حقیقت نہیں بدلتی۔ غرض سلفی امام طحاوی رحمہ اللہ کے لکھے کے برخلاف اللہ کے لیے اعضاء و جوارح مانتے ہیں۔

3- امام طحاویؒ نے ایک بات یہ فرمائی کہ جہات ستہ اللہ تعالیٰ کو گھیرے ہوئے نہیں ہیں۔ لیکن ان کی کتاب کے شارح ابن ابی العز اس کے برخلاف یہ لکھتے ہیں:

اما لفظ الجهة فقد يراد به ما هو موجود و قد يراد به ما هو معدوم۔ و من المعلوم انه لا موجود الا الخالق والمخلوق۔ فاذا اريد بالجهة امر موجود غير الله تعالىٰ كان مخلوقا والله تعالىٰ لا يحصره شئ ولايحيط به شئ من المخلوقات تعالىٰ الله عن ذلك۔ و ان اريد بالجهة امر عدمی و هو ما فوق العالم فليس هناك الا الله وحده۔ فاذا قيل انه فی جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح و معناه انه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه۔ و نفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفی العلو يذكرون من ادلتهم ان الجهات كلها مخلوقة و انه كان قبل الجهات وان من قال انه فی جهة يلزمه القول بقدم شئ من العالم و انه كان مستغنيا عن الجهة ثم صار فيها۔ وهذه الالفاظ و نحوها انما تدل على انه ليس فی شئ من المخلوقات سواء سمی جهة اولم يسم و هذا حق- ولكن الجهة ليس امرا وجوديا بل امر اعتباری۔ و لا شك ان الجهات لا نهاية لها و ما لا يوجد فيما لا نهاية له فليس بموجود۔

و قول الشيخؒ لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات هو حق باعتبار انه لايحيط به شئ من مخلوقاته بل هو محيط بكل شئ وفوقه- و هذا المعنى هوالذی اراده الشيخ لما ياتی فی كلامه انه تعالىٰ محيط بكل شئ و فوقه۔ فاذا جمع بين كلاميه و هو قوله لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات و قوله محيط بكل شئ وفوقه علم ان مراده ان الله تعالى لا يحويه شئ ولايحيط به شئ كما يكون لغيره من المخلوقات و ان الله تعالىٰ هو المحيط بكل شئ العالی عن كل شئ۔

لکن بقی فی کلامه شیئان احدهما ان اطلاق مثل هذا اللفظ مع ما فيه من الاجمال والاحتمال كان تركه اولى والا تسلط عليه والزم بالتناقض فی اثبات الاحاطة والفوقية و نفی جهة العلو۔ و ان اجيب عنه بما تقدم من انه انما نفی ان يحويه شيء من مخلوقاته فالا عتصام بالا لفاظ الشرعية اولى (شرح العقيدة الطحاوية ص 242,243)۔

(ترجمہ: رہا جہت کا لفظ تو اس سے کبھی موجود مراد ہوتا ہے اور کبھی معدوم مراد ہوتا ہے۔ اور موجود کی صرف دو نوع ہیں، خالق اور مخلوق۔ جب جہت سے مراد اللہ تعالیٰ کے علاوہ موجود ہو تو وہ مخلوق ہے اور کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کا حصر اور احاطہ نہیں کرسکتی۔ اور اگر جہت سے امر معدوم مراد ہو تو وہ مافوق العالم ہے اور وہاں صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ اگر کہا جائے کہ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ثابت کرنا صحیح ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کے اوپر ہیں جہاں پر مخلوقات کی انتہا ہوتی ہے لہٰذا اللہ سب کے اوپر ہیں اور بلند ہیں۔

جو لوگ لفظ جہت کی نفی کرتے ہیں اس سے ان کی مراد علو (بلندی) کی نفی ہے۔

ان کے دلائل کچھ یہ ہیں۔

(1) جہات تو سب مخلوق ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ جہات کی تخلیق سے پہلے بھی موجود تھے۔

(2) جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ایک جہت میں ہیں اس پر لازم آتا ہے کہ وہ جہت کو بھی قدیم کہے۔

(3) اللہ تعالیٰ پہلے تو جہت سے مستغنی تھے پھر جہت میں آگئے۔

یہ اور اس جیسے الفاظ اس بات پر دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی مخلوق میں نہیں ہیں خواہ اس مخلوق کو جہت کہیں یا نہ کہیں۔ یہی بات حق ہے۔ لیکن جہت امر وجودی نہیں ہے بلکہ امر اعتباری ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جہت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ اور جو غیر منتہی میں موجود نہ ہو وہ شے دراصل موجود ہی نہیں ہوتی۔

امام طحاویؒ کا یہ قول کہ دیگر مخلوقات کی طرح جہات ستہ بھی اللہ تعالیٰ کا احاطہ

نہیں کرتیں حق بات ہے بلکہ وہ خود ہر شے کا احاطہ بھی کئے ہوئے ہیں اور اس کے اوپر بھی ہیں۔

امام طحاویؒ کی پہلی بات یعنی یہ کہ دیگر مخلوقات کی طرح جہات ستہ بھی اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرتیں اور دوسری بات کہ اللہ ہر چیز کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور اس کے اوپر ہیں جب ان دونوں کو جمع کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ کوئی بھی شے اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرتی جب کہ اللہ تعالیٰ ہر ہر شے کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور اس پر بلند بھی ہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کے کلام کے بارے اب دو باتیں رہ گئیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ جہت کے لفظ میں اجمال و احتمال بھی ہے اور چونکہ نص میں یہ لفظ وارد نہیں ہوا اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کے لفظ کا ترک اولیٰ ہے۔ ورنہ فریق مخالف کو غلبہ حاصل ہوگا اور وہ تناقض کا الزام لگائے گا کہ ایک طرف اللہ کے لیے احاطہ اور فوقیت کا اثبات کرتے ہو اور دوسری طرف جہت علو کی نفی کرتے ہو۔ اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ نفی محض اس کی ہے کہ کوئی مخلوق اللہ کا احاطہ کر سکے پھر بھی شرعی الفاظ کو اختیار کرنا بہتر ہے)۔

ہم کہتے ہیں

(1) امام طحاوی رحمہ اللہ نے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں:

لاتحويه الجهات الست كسائر المبتدعات

جیسے مخلوقات کی چھ جہتیں یا حدیں (Dimensions) ہوتی ہیں ایسی اللہ تعالیٰ کی نہیں ہیں (کیونکہ چھ جہتوں والی چیز جسم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ جسم ہونے سے منزہ ہیں)۔

امام طحاویؒ کا اس عبارت سے مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم نہیں ہے جب کہ شارح ابن ابی العز یہ مطلب سمجھا رہے ہیں کہ جہات ستہ سمیت کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرسکتی۔

(2) جہت سے مراد موجود یا معدوم ہوتا ہے یہ ابن ابی العز کی اپنی اختراع ہے جس پر انہوں نے کوئی دلیل قائم نہیں کی۔

(3) دین کی تیسیر (آسان کرنے) کی وجوہ میں سے ایک وجہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے یہ ذکر کی کہ:

منها ان الشارع لم يخاطبهم الا على ميزان العقل المودع فى اصل خلقتهم قبل ان يتعاونوا دقائق الحكمة والكلام والاصول فاثبت لنفسه جهة فقال الرحمن على العرش استوى وقال النبى ﷺ لامرأة سوداء اين الله فاشارت الى السماء فقال هى مومنة (حجة الله البالغة ج1 ص 113)

تیسیر کی ایک صورت یہ ہے کہ شارع نے لوگوں کی اصل خلقت میں جو عام عقل رکھی ہے اس کے مطابق ان سے کلام کیا ہے۔ اس سے مراد وہ عقل ہے جو حکمت، کلام اور اصول کی باریکیوں میں پڑنے سے پہلے ہوتی ہے سو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جہت مقرر کی اور فرمایا رحمٰن عرش پر مستوی ہوا اور آپ ﷺ کے پوچھنے پر کہ اللہ کہاں ہیں جب حبشن باندی نے جواب دیا کہ آسمان پر ہیں تو آپ نے فرمایا کہ یہ مومن ہے۔

ہم کہتے ہیں

خود تیسیر کے لفظ سے معلوم ہوا جیسا کہ شاہ صاحب نے دوسری جگہ فرمایا کہ یہ ظاہری معنی لینے کی صورت کم علم اور کم عقل لوگوں کی وجہ سے تھی ورنہ اصل بات کچھ اور ہے۔ علاوہ ازیں سلفیوں کے برعکس شاہ صاحب نے یہ تصریح نہیں کی کہ یہ جہت ذات ہے بلکہ انہوں نے اس کو مطلق رکھا ہے جس میں احتمال ہے کہ جہت فوق میں استوائے تجلیاتی ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ عرش پر جو کہ جہت فوق میں ہے اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم الشان تجلی ہے۔

(4) ابن ابی العز لکھتے ہیں:

"ان الواحد منا اذا كان عنده خردلة ان شاء قبضها و احاط قبضته بها و ان شاء جعلها تحته و هو فى الحالين مباين لها عال عليها فوقها من جميع

الوجوه .... و لا ريب ان الله سبحانه لما خلق الخلق لم يخلقهم فى ذاته المقدسة تعالىٰ الله عن ذلك...... فتعين انه خلقهم خارجا عن ذاته، و لولم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع انه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفا بضد ذلك...... والنصوص الواردة المتنوعة المحكمة على علو الله على خلقه و كونه فوق عباده التى تقرب من عشرين نوعا احدها التصريح بالفوقية مقرونا باداة من المعينة للفوقية بالذات كقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم...... (شرح العقيدة الطحاوية ص 318,319)

و كلام السلف فى اثبات صفة العلو كثير جدا فمنه ما روى شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصارى فى كتابه الفاروق بسنده الى مطيع البلخى انه سأل ابا حنيفة عمن قال لا اعرف ربى فى السماء ام فى الارض فقال قد كفر لان الله يقول الرحمن على العرش استوى و عرشه فوق سبع سماواته قلت فان قال انه على العرش ولكن يقول لا ادرى العرش فى السماء ام فى الارض؟ قال هو كافر لانه انكرانه فى السماء۔ فمن انكرانه فى السماء فقد كفر...... (ايضا ص 322)

وانما يثبت هذا المعنى من الفوقية فى ضمن ثبوت الفوقية المطلقة من كل وجه فله سبحانه و تعالى فوقية القهر و فوقية القدر و فوقية الذات۔ و من اثبت البعض و نفى البعض فقد تنقص۔ (شرح العقيده الطحاوية ص 324)

(ترجمہ: ہم میں سے کسی آدمی کے پاس رائی کا دانہ ہو تو اگر وہ چاہے تو وہ اس کو اپنی مٹھی میں بند کر لے اور چاہے تو اس کو اپنے نیچے کر لے۔ ان دونوں صورتوں میں وہ آدمی اس دانے سے مباین اور ہر اعتبار سے اس پر بلند ہوگا......

اس میں کچھ شک نہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جب مخلوق کو پیدا کیا تو اس کو اپنی مقدس ذات کے اندر پیدا نہیں کیا...... تو یہ شق متعین ہوئی کہ اللہ نے مخلوق کو اپنی ذات کے باہر پیدا کیا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ فوقیت ذات کے ساتھ متصف نہ ہوں تو اس کے باوجود کہ وہ خود بخود قائم ہیں اور عالم کے ساتھ ان کا خلط نہیں ہے تو وہ اس کی ضد یعنی

تحتیہ ذات کے ساتھ متصف ہوں گے...... وہ متنوع نصوص جو اللہ کے علو پر اور اللہ کے بندوں پر فائق ہونے میں محکم ہیں وہ بیس قسم کی ہیں۔ ان میں سے ایک میں فوقیت کی تصریح ہے اور مِنْ کے حرف کے ساتھ ہے جو فوقیت ذات کو متعین کرتی ہے جیسے یہ آیت يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ۔

صفت علو کے اثبات میں سلف کا کلام بکثرت موجود ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جو شیخ الاسلام ابو اسماعیل انصاریؒ نے اپنی کتاب فاروق میں مطیع بلخی کے واسطے سے حضرت امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا۔ مطیع بلخی نے پوچھا جو شخص یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ میرا رب آسمان میں ہے یا زمین میں ہے (اس شخص کا کیا حکم ہے؟) امام صاحب نے فرمایا کہ یہ شخص کافر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى اور ظاہر ہے کہ اللہ کا عرش سات آسمانوں کے اوپر ہے۔ مطیع بلخی نے پھر یہ پوچھا ایک شخص کہتا ہے کہ اللہ عرش پر ہیں لیکن یہ بھی کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ عرش آسمان پر ہے یا زمین پر ہے۔ امام صاحب نے فرمایا یہ بھی کافر ہے کیونکہ اس نے عرش کے آسمانوں پر ہونے کا انکار کیا ہے اور یہ بات کفر کی ہے......

فوقیت کا یہ معنی اس وقت ثابت ہوتا ہے جب فوقیت ہر اعتبار سے مطلق ہو۔ لہٰذا اللہ سبحانہ کے لیے فوقیت قہری، فوقیت قدری اور فوقیت ذات ہے۔ اور جو کوئی ان میں سے ایک کا اثبات کرے اور ایک کی نفی کرے تو اس نے اللہ کی شان گھٹائی)۔

ہم کہتے ہیں

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں: خوب علم و عقل والے اور کم علم یا لاعلم اور کم عقل والے۔ دوسری قسم کے لوگوں کے لیے اتنی معرفت کافی ہے جو جبشن باندی کے جواب سے ظاہر ہوئی یعنی یہ کہ اللہ آسمان پر ہیں اور عرش آسمانوں پر ہے۔ کیونکہ یہ وہ ضروری اور بدیہی باتیں ہیں جو جاہل اور کم عقل شخص بھی ایک مسلمان معاشرہ میں رہتے ہوئے بغیر کسی اہتمام کے جان لیتا ہے۔ اور جو اپنے دین میں خوب علم و عقل والے ہیں ان سے تو کوئی بھی ایسا سوال نہ کرے گا۔